المقدس والعادي

مرسيا الياد

ترجمة
عادل العوا



الكتاب: المقدس والعادي

المؤلف: مرسيا ألياد

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: 00961/1/471357 فاكس: 00961/1/475905

E-mail: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

سنة الطبع: ٢٠٠٩

المقدس والعادي

مرسيا ألياد





إن الإنسان يصنع ذاته بذاته، ولا يستطيع أن يصنعها تماماً إلا بقدر سلخ القداسة عن ذاته وعن العالم. فالمقدس هو العقبة الأولى التي تعترض حريته.

مرسيا الياد- المقدس والعادي

(الفصل الرابع)



المقدمة

نحو علم الأديان

الإنسان في التاريخ، وفكره الإنساني، حركة ونماء. وهذه الحركة والنماء لا تتكشف للمعرفة إلا في ثوب ثقافة متطورة تضم شتاتها علوم الإنسان. ونحن نجد إنسان اليوم حلقة في سلسلة تطور متصل سرمدي. والتدين موقف أساسي من مواقف القيم الإنسانية التي لا مندوحة للثقافة من أن تستجلي عبره جانباً رئيسياً من جوانب وجود الإنسان وتطوره خلال الحقب والعصور. وقد تطور اهتمام الناس بالدين من الإيمان الساذج إلى الإيمان الواعي ثم إلى البحث في ظاهرة التدين بحثاً اعتقادياً بادئ ذي بدء، ثم تطور هذا البحث بتطور العلوم الإنسانية وتمايزها حتى ظهر في إطار هذه العلوم علم الأديان أو تاريخ الأديان المقارن أو تاريخ الأديان.

يعرّف (إ. رويستون بيك E. Roystone Pike) تاريخ الأديان بقوله: «إن دراسة علمية وموضوعية تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة. وهذه الدراسة تتوخى دراسة الديانات في ذاتها، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، عبر ذلك، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني. وعلى هذا فإن «علم الأديان» بحث وسط يقف بين التاريخ من جهة، وبين علم النفس وعلم

الاجتماع من جهة أخرى». فمن الثابت أننا نلغي الفكرة الدينية لدى جميع الشعوب وفي العصور كافة وعلى مستويات الحضارة كلها. ولعل ما يؤيد ذلك أننا نجد عبادات علمانية يسميها اللاهوتيون «الديانات البديلة»، نجدها حيثما زالت فكرة الله من التقويم الاجتماعي والسياسي لتحل محلها أفكار أخرى وقيم مغايرة مثل فكرة الدولة أو قيمة المجتمع...[1].

ولعل من الجائز أن نميز ثلاث مراحل كبرى في الدرب الموصل إلى علم الأديان أولاها مرحلة العصر القديم حيث نجد أن ظهور الفكر الفلسفي يحدّد شيئاً فشيئاً نوعاً من الوعي الانتقادي بالمشكلة الدينية: وقد ازداد اهتمام الباحثين بهذه المشكلة في العصر الوسيط بوجه خاص وظهرت في أثر ذلك مرحلة المذهب العقلي الحديث وما نجم عنه من ارتكاسات في صدد الدين وأخيراً جاءت مرحلة النظرة الحديثة إلى شؤون الإنسان وبها شرعت العلوم الإنسانية تشق طريقها في مجال المعرفة بدءاً من القرن التاسع عشر ولا تزال.

ففي العصر القديم جاء باحثون بأوصاف تقع في منزلة بين منزلتي الشك والإيمان حول الظاهرات الدينية الأسطورية. فقد عني (هيرودوت) و (بوزانياس) بالعقائد الدينية السائدة لدى الشعوب التي درساها. واعتبر (افيمر) Evhémère الذي عاش في صقلية في القرن الرابع قبل الميلاد أن الآلهة والإلهات اليونانية هم الملوك والأبطال الذين ألّههم اتباعهم المعجبون بهم بعد وفاتهم. وذهب (كزنوفان)

---

(1) ا. رويستون بايك: معجم الأديان- الاقتباس الفرنسي بقلم (سرج هوتان) باريس 1954- مادة: تاريخ الأديان E.R.Pike: Diction. Des Religions-Adaptation Fr. Par Serge Hutin.

و(هراقليط) إلى أن الأسطورية تعبير رمزي، شعري أو شعبي، عن ظاهرات الطبيعة. ومضى (ابيقور) و(الرواقيون) في منحى تأويلات ريبية قوية. واستطاعت (الأفلاطونية- الجديدة) أن تستخلص مذهباً توحيدياً من الشرك القديم. وكتب كثيرون من أمثال (شيشرون) و(لوسيان) و(بلوتارك) عن الآلهة، ولا سيما آلهة العالم اليوناني- الروماني، وقد عُرفت الديانة الرومانية بأنها ديانة تعنى بالشعائر أكثر من عنايتها بالعقيدة. وبلغ الإيمان المسيحي في أوروبا شأواً عظيماً في العصر الوسيط وعصر النهضة، وكان من نتيجة ذلك التعصب والإعلان عن أن جميع الديانات، ما عدا المسيحية، ذات أصل شيطاني، ولذا فإنها عقائد زائفة كاذبة.

ولكن العناية بالمشكلة الدينية في العصر الحديث أخذت تشتد وتقوى. وقد بدأ الكثيرون من الباحثين في القرن السادس عشر بنشر وتتبع ديانات ابتدائية كثيرة. وعمد اللورد (هربرت دي شربوري) H. de Cherbury و(لوك) و(أنطوني كولنز) A. Collins إلى تصنيف الديانات على اختلاف أنواعها، وأخذ المبشرون، ومنهم (كاري) Carey بدراسة كتب الهند المقدسة وبترجمتها. وذهب (لافيتو) La Fitau إلى التقريب بين الديانات الابتدائية وبين عبادات العصر القديم. وأكد (د. بروس) D. Brosses أن من الجائز تحري أصل الدين في سلوك الإنسان فغدا رأيه منطلق الدراسات الدينية «الوضعية» في القرن التاسع عشر، وقد رفدتها، من جهة أخرى، المذاهب الفلسفية. وعندما ترجمت المراجع الصينية استطاع العلماء فك ألغاز أوابد الحضارة الفرعونية والحضارات الآشورية- البابلية.. ودبّج الأب (دوبوا) Dubois، وقد توفي سنة 1848، أول دراسة موضوعية عن ديانات الهند، وأسهم (روبرتسون سميث) R. Smith والسير (جون فريزر) J. G. Frazer و(ماكس مولر)

Max Muller إسهاماً كبيراً في أواخر القرن المنصرم بتنمية هذا النشاط «العلمي» المطرّد إسهام (هردر) و(شيلرماخر) و(كانت) و(فخته) و(هيجل) و(ماركس) و(كونت) بمختلف نظرياتهم الفلسفية حول المسألة الدينية.

ومن هذه الجهود والتأويلات المستندة إلى طرائق شتى برزت اتجاهات فكرية مختلفة. فقد وجد (ماكس موللر)، وهو عالم لغة، أن الدين مرض لغوي. واعتبر مع خلفائه أن الانخلاع أصل الدين، وأن الدين ليس سوى انعكاس عن عجز البشر الطبيعي والاجتماعي. وذهب (ا. تيلور) E. Tylor إلى أن أصل الدين لا يمثل في النزعة التعويذية، بل في النزعة الإحيائية الابتدائية. ورأى آخرون أن الأصل هو الطوطمية، وهذا ما نادى به بوجه خاص كل من (رؤبرتسون سميث) و(س. ريناخ). S. Reinach. أما (فريزر) فإنه يعتقد أن أصل الدين هو السحر، بينما يجد (دوركهايم) أن أصل الدين هو الأوامر الاجتماعية، ويرى (ليفي-برول) أن الأصل ماثل في علم النفس الجمعي. وقد عنى الباحثون، أكثر ما عنوا، بتحليل الديانات الابتدائية لاعتقادهم بأنها تشتمل على المفاهيم الأساسية في كل تدين: المقدس، التابو، المانا، وإن لم يتفقوا تماماً حول ما يقصدون بالصفة الابتدائية التي تصف المجتمعات الإنسانية الأولى. وعندهم أن معرفتنا بأسطوريات الشعوب العريقة في القدم تتيح لنا ملاحظة أشكال دينية رئيسية: الديانة السماوية، ديانة الشمس وعبادة الحيوانات (وهي تميز مرحلة الصيادين المحاربين)، عبادة الشياطين (وهي تتجه شطر الأرض بدل السماء، وتُعنى بالخصب وبالإحيائية). وقد ذهبوا إلى أن مؤسسي الديانات يمثلون مرحلة واحدة من مراحل التطور، على الرغم من ظهورهم في بيئات مختلفة، وقد جاء بعضهم (زرادشت، بوذا) لإيضاح التقاليد المحلية وتنسيقها أو تنقيتها،

كما جاء آخرون، على العكس، (إبراهيم، موسى، الأنبياء، محمد) ليحملوا الوحي إلى الناس الضالين في عالم غير ذي اتجاه، وقد جاؤوا بفكرة إله واحد ودعوا إلى الحفاظ على وحدانية الله في نقائها. وأما (يسوع- المسيح) فقد حسبوا أنه جمع في شخصه ما هو مقدس إلهي وما هو مقدس إنساني.

وفي العصر الحديث رفض بعض الباحثين إفساح المجال للدين، واستعاض بعضهم عنه في الواقع بعبادة علمانية (عبادة كائن أعلى، أو عبادة الشخصية السياسية) أو استعاضوا عن الدين بفلسفة اجتماعية سياسية أو عرقية صُعّدت ورقي بها إلى رتبة عقيدة آمرة قاهرة لا تُمس. وأسهم المذهب العقلي الحديث كذلك في نشأة فرق شتى ونوادٍ ذات صبغة دينية متلاشية لم يبق منها إلا ألوان زخرفية، وأحياناً لم يبق من تدينها سوى عقيدة غير ذات ملامح مشخصة. وقد وجد العلم الحديث نفسه على خصام مع الدين، وذلك حين غزا العلم ميادين كان الدين يحسب أنه وحده قادر، لفقدان المعرفة العلمية، على النهوض بشؤونها وبتأويلها. والأمر المهم في هذه الخصومة بين الدين والعلم الحديث يرجع إلى أن القوانين التي وصل إليها العلم لم تبق مجرد نتائج في نطاق المعرفة المتطورة، وإنما اتخذت مبادئ يود فريق من الناس، هم أنصار النزعة العلمية الموسّعة، اتخاذها ينبوع سلوكهم وموئل خلاصهم. ومن الثابت أن عدم توافق العلم والدين، أو استقلالهما الذاتي، ما برحا يخضعان في أغلب الأحيان لإعادة النظر.

وفي وسعنا القول، بوجه الإجمال، إن المشكلات الدينية تلقى في العالم الحديث مواقف خصومة نظرية أو اصطناع اللامبالاة: وأحياناً هجوماً عنيفاً صريحاً، ولكن العاطفة الدينية ما برحت ذات قوة حقيقية يلجأ إليها السياسيون أنفسهم في أحوال الأزمات كالفتن والحروب

لاستعادة ثقة الجماهير أو لاستنهاض هممها ولو بدت أحياناً في شكل مشتق هو شكل وثنية جديدة أو في شكل تطلعات مصعَّدة تأخذ على الديانات التقليدية عدم اتفاق بعضها مع بعض اتفاقاً تاماً. وهذا الواقع الراهن ييسّر نمو علم الأديان بموازاة نمو العلوم الإنسانية عامة، أو عبرها. وأن تاريخ الأديان يمضي شطر علم الأديان، وتزداد سمته العلمية رسوخاً بعد إحجامه عن المشكلات الميتافيزيائية والمشاغل اللاهوتية. وفي ضوء هذا التطور الوسيع أمكن اعتبار الديانات الراهنة، قديمها وحديثها، بل اعتبار العقائد الدينية كافة بوجه عام، أشكالا مختلفة من الدين، الدين بالذات. وقد بات في حكم المقرر أن الدين قد لازم نشأة الحضارة، وبدا على أنه خصلة من الخصال التي تميز الفكر الإنساني، حتى أن من العسير، على ما يبدو، أن نفترض وجود مجتمع غابر خلو من التدين إلا إذا اعتبرناه متسماً- وأعضاءه- بالبلاهة أو العجز. أما دراسة الدين فيمكن أن تنطلق من إحدى وجهتي نظر، هما: وجهة النظر الاعتقادية ووجهة النظر العلمية والتاريخية[1]. يقول (فان درلو): «إن ما هو موضوع في نظر الدين نفسه يصبح هو المحمول في دراسة علم الأديان. فالله هو الذي يعمل في نظر الدين بالنسبة إلى الإنسان. أما العلم فإنه لا يعرف إلا عمل الإنسان بالنسبة إلى الله. وأن العلم ليعجز عن الكلام على عمل الله»[2].

---

(1) انظر كتاب بنية الفكر الديني في الإسلام- تأليف المستشرق ج.ب.- تصدير الترجمة العربية بقلم عادل العوا.

(2) ج. فان درلو: الدين في ذاته وفي ظواهره- الترجمة الفرنسية بقلم جاك مارتي، باريس 1948 ص 9.

G. Van Der Leeuw: La Religion Dans son Essence et ses Manifestations (Trad. J. Marty).

وبقول آخر: إن وجهة النظر العلمية والتاريخية العلمية في دراسة التدين تنطلق من تفحص الشعور الديني وظواهره بغض النظر عن الإيمان بالعقائد الدينية، والبدء بافتراض أن الباحث يقف موقف حياد حيال الديانات عند دراستها دراسة موضوعية، فينظر إليها على أنها أشكال متباينة من عاطفة التدين، ويحاول إيضاح نشأتها التاريخية ورسم دروب تطورها وتبيان أثر ذلك في نماء الفكر الإنساني وتطوره، فيلقي نوراً ساطعاً على حياة قيمه وأهدافه، ويعين على تحديد واقع الوجود الإنساني الحاضر، ويفسح المجال أمام استجلاء إمكانات الغد القريب أو البعيد.

يقول (جان باروزي) J. Baruzi: «إن تاريخ الأديان دراسة علمية موضوعية تتناول أديان العالم المختلفة، الغابرة والحاضرة؛ غرضها دراسة هذه الأديان أولاً، والعمل ثانياً على كشف ما بينها من تشابه وتباين بغية الوصول إلى دراسة الدين بذاته، أي مميزات العاطفة الدينية[1]. وقد ألمعنا إلى نشأة هذا العلم الإنساني ولا سيما في أواخر القرن التاسع عشر وقد لقي مقاومة شديدة من ممثلي اللاهوت المسيحي في (الغرب)[2] الذين كانوا يرفضون أن يطرحوا على صعيد واحد ما يعتبر حقيقة دينية وما هو صادر عن ديانة زائفة: الحقيقة المنزلة والحقيقة اللامنزلة. ولعلمنا نجد هذا النقاش ذاته حيثما توجد كليات الشريعة إلى جانب كليات الآداب والعلوم الإنسانية، وهذه الكليات

---

(1) جان باروزي: تاريخ الأديان- باريس 1935.

J. Baruzi: Problèmes d'Histoire des Religions.

(2) انظر: مارسيل سيمون M. Simon: مجال تاريخ الأديان وطرائقه. (الموسوعة الفرنسية- المجلد 19 ص 11، 40، 19).

الأخيرة تقدم اليوم لتاريخ الأديان إطاراً سوياً ومجال ازدهار وتعمق[1].

غير أن (الماركسية)، من ناحية أخرى، وهي تنفي أغراض تاريخ الأديان، لا تنكر هذا التاريخ، بل تلجأ إلى دراسة الأديان دراسة علمية مقارنة لتبرهن على بطلان ما تدرسه وتؤكد أن الدين أفيون الشعوب؛ وهي في الحق ترفض بأن تكون للدين صفة نوعية مميزة ما دام الحادث الديني ذاته بنية فوقية يفسر في نظرها بالعامل الاقتصادي أولاً والعامل السياسي والاجتماعي ثانياً.

ويؤكد (مارسيل سيمون) أن هذين الموقفين، موقف اللاهوتيين المسيحيين في الغرب، وموقف الماركسيين، ليسا سوى موقفين متطرفين لم يمنعا نمو تاريخ الأديان نمواً واسعاً، ولا سيما منذ مطلع القرن العشرين، وبوجه أخص، منذ استخدام الطريقة الفنومنولوجية كما جاء بها (هوسرل) مثلاً، والتي استخدمها في علم الأديان، أول مرة العالم (ليهمان) Ed. Lehmann والعالم (ج. فان درلو) G. Van Der Leeuw ومثلاً في (كتاب فنومنولوجيا الدين 1933) ثم اتسع استخدامها اتساعاً عظيماً، ومثلاً لدى (رودلف أوتو) R. Otto و(جورج دوميزيل) G. Dumézil والعلاّمة الروماني الأصل (مرسيا ألياد) (Mirecea Eliade) وفي بحوث (يونغ) C.J. Yung وبحوث الأستاذ (بوخ) H.C. Puech الخ... وأن تاريخ الأديان العلمي ليرفض أن يكون خادم اللاهوت مثلما تأبى العلوم الإنسانية، والفلسفة المعاصرة، بوجه عام، أن تكون خادم العلم الوضعي.

---

(1) أسس (ألبرت ريفي) A. Réville سنة 1880 كرسي تاريخ الأديان في «معهد فرنسا» Collège de France وتعاقب عليه علماء أجلاء منهم (الفريد لوازي) A. Loisy و (جان باروزي)...

إن تاريخ الأديان قد يسلك في دراسة الحوادث الدينية أكثر من سبيل. ففي وسعه أن يدرس الديانات المعينة من حيث صلتها بوسطها الخاص وبنموها في ملابساتها التاريخية وهذا هو بالمعنى الدقيق سبيله بوجه عام. ومن الجائز دراسة هذه الحوادث باعتماد ضرب من المقطع الأفقي خلال الأديان المختلفة لاستخلاص البنيات الأساسية المشتركة والأشكال الرئيسية الأولى في كل حياة دينية، واستنباط دلالتها العميقة من خلال التنوع الكبير في الظاهرات الدينية. من ذلك مثلاً دراسة مفهوم «المقدس»، فكرة «الله»، «الأسطورة»، «الشعائر»، «القربان»، «التصوف»، إلخ. وعلى هذا النحو يحلل الباحث الحوادث الدينية «بغض الطرف عن موقعها في الزمان وفي المكان، وعن انتمائها إلى وسط ثقافي معطى».

وبعبارة أخرى، قد يستخدم تاريخ الأديان طريقة الفلسفة الظواهرية (فنومنولوجيا) وقوامها بالأصل دراسة الظواهر كما هي معطاة في تجربة الشخص المباشرة دراسة وصفية خالصة سعياً وراء تجاوز هذه الظواهر أو الحوادث للكشف عن البنية الجاثمة فيها، وهي البنية التي تملك زمامها وتسيطر عليها بوعي أو بدون وعي، أي إنها لباب التجربة التي تهيمن على تجليها. فهذه الطريقة تغض الطرف عن العناصر التأريخية والمكانية، أي إنها بحسب تعبير (هوسرل) «تضع العالم الخارجي بين قوسين»، فتخرجه عن دائرة الاهتمام، وتعلق الحكم بشأنه، ولا تنظر إلى الضروب المختلفة لتجلي «حالة نفسية» إلا باعتبارها وجوها كثيرة من «نمط» واحد. إن (هوسرل) مثلاً يضع الله خارج الدائرة باعتبار أن الله موجود متعال يمكن إعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري، أي من حيث موضوع حالّ في الشعور، مباطن فيه. ومن ثم تظهر التفرقة الرئيسية بين التعالي والحلول: الموضوعات المتعالية هي الموضوعات المكانية، والموضوعات الحالّة هي الموضوعات الزمانية؛ الأولى خارج

الدائرة، والثانية داخل الدائرة؛ الأولى يقع عليها تعليق الحكم، والثانية موضوع للبناء. وعلى هذا يستطيع الشعور أن يتناول موضوع الله من حيث هو موضوع حالّ فيه، أو من حيث أنه شعور بالمطلق، أو حلول المطلق فيه، وهذا ما سماه (ماكس شيلر) بعد ذلك في فنومنولوجيا الدين باسم «الخلود في الإنسان». ويرى (شيلر) أننا إذا وحّدنا بين جميع الموضوعات الحالّة الطبيعية والأخلاقية والدينية لم يبق ثمة فرق بين دراسة الله باعتباره موضوعاً حالاً في شعوري وبين دراسة الكرسي أو المنضدة أو القلم باعتبارها مواضيع حية في الشعور أو بين دراسة الحياء والخجل وتأنيب الضمير[1].

الطريقة الفنومنولوجية في تاريخ الأديان تعيد إذن بناء موضوعها في الذهن وتطمح إلى بلوغ بنيات كلية لا تملكها الديانات المعينة إذا ما نظر إليها على انفراد. وفي وسعها بعد أن تستخدم على هذا النحو مواد التاريخ وأن تقيم البناء الذهني لموضوعها، وفي وسعها تفسير الحوادث ذاتها في ضوء بنياتها. إنها تجهد مثلاً لإعادة بناء الغنوصية فيما وراء دراسة الغنوصيات. وقد انتهى (هوسرل) إلى أن الدين جزء من تصور العالم في الحضارة. ولم يحدث ذلك إبان العصور الحديثة وحدها، بل كان موجوداً في الحضارة اليونانية. فقد كان الموقف بالنسبة للآلهة وأنصاف الآلهة والشياطين جزءاً من الموقف العام في الحضارة اليونانية، ولكن الآلهة لم تؤخذ على أنها تصور مثالي، بل كانت تعبر عن وجود قوى أسطورية مختلفة أو ترمز إلى موضوعات طبيعية في العالم، وهو ما يحدث في كل دين يقوم على آلهة خاصة لشعوب معينة

---

(1) د. حسن حنفي: فنومنولوجيا الدين عند هوسرل: مجلة الفكر المعاصر- العدد 65، تموز 1970، ص 12.

لا تطرح أية مشكلات نظرية. إن للدين الأسطوري جذوره في التاريخ، وهي ترتبط بالتكيف والتوافق مع البيئة وهو الدين الذي درسه علم الاجتماع. ولقد ظهر هذا الدين أيضاً في الحضارات غير الأمريكية، كالحضارات الشرقية في الصين والهند، فهي حضارات مرتبطة بغايات عملية وتقوم في تصورها الكون على الدين الأسطوري. وما العالم في التصور الهندي إلا مجرد افتراض لأنه لا يخضع لعلم عقلي موضوعي. والعالم في التصور الصيني، بل وفي التصور اليوناني حتى عهد (صولون)، عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة. أما الحضارة الأوروبية فعلى الرغم من خلطها الفلسفة واللاهوت كما وضح في الفلسفات الحديثة، فإنها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل، يظهر من خلال الإنسان في تجربة ذاتية ويتحول إلى مثال كما تحول العالم أيضاً إلى مثال، أو كما تحولت الطبيعة إلى رياضيات على يد (غاليله). لقد استطاعت الحضارة الأوروبية تحويل الدين إلى علم شامل، والله إلى منطق، وأعطت لكل محتويات الدين معاني مستقلة يمكن التعبير عنها بصورة خالصة كعلامة الجذر التربيعي في الجبر... الله، في نظر (هيجل)، هو العقل في التاريخ، والتاريخ يحتوي على العام الشامل «ضمن المسار العام لتحويل العالم إلى مثال، وهذا المسار قد بدأته الفلسفة بتحويلها الله إلى منطق حتى يصبح حاملاً (اللوغوس) المطلق.

على هذا النحو يصف (هوسرل) الشعور الأوروبي وكأن الله يقوم على رأس الجماعة الإنسانية. فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معاً، تتحد فيها الذوات العاقلة من أجل انتصارها على الموت. ويظهر الله من خلال الجماعة البشرية دليلاً على كمالها، «ليس الله هو مجموع المونادات بل الكمال الأول الموجود فيها». الله هو غاية الإنسانية طبقاً للعقل الأول.

الله هو مركز كل المونادات. الله هو الأحد اللانهائي، الحياة الكاملة في الشخصية الإنسانية والموجود المطلق. وهنا يلحق (هوسرل)[1] بما ذهب إليه من قبل (كانت) و(هردر) و(ليسنغ) من اعتبار أن الله هو مسار الحقيقة في التاريخ، وأن الإرادة الإلهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ وبقوانينه، فلا فرق بين العناية الإلهية والتقدم البشري، مثلما يلحق من ناحية أخرى بـ (هيجل) لأن الله ليس فعلاً بقدر ما هو صيرورة وغائية، وليس ثمة وجود إلا لعملية أو مسار أو لألوهية تحقق نفسها وكأن الإله شبه المجسم الذي رفضه الوعي الأوروبي في البدء يظهر من جديد في صورة عقل مطلق في المنطق أو في التاريخ، ويصبح الدافع المحرك في الفكر الحديث للبحث عن الحقيقة بحثاً نظرياً خالصاً.

لقد كان العالم الهولندي (ج. درلو) من أعظم ممثلي الطريقة الفنومنولوجية في دراسة الدين. وقد منحها صيغتها المدرسية في كتابه الكبير الملمع إليه وقد نشرت ترجمته الفرنسية سنة 1948. وفي الدرب ذاته سار العلاّمة (مرسيا الياد) في مؤلفه الكبير «كتاب تاريخ الأديان»[2] وقد نشر في باريس سنة 1949 وتناول فيه تحول صور المقدس (مورفولوجيا المقدس)؛ والسماء (الشعائر والرموز السماوية)؛ والشمس وعباداتها؛ والقمر والتصوف القمري؛ والمياه؛ والأحجار المقدسة؛ والأرض والمرأة والخصب، والنبات أو رموز التجدد وشعائره؛ والمكان المقدس؛ والزمان المقدس وأسطورة العود الأبدي؛ ووظيفة الأساطير؛ وبنية الرموز. كما نهج هذا العلاّمة النهج ذاته في سائر كتبه ومن أهمها الكتاب الذي نقدمه اليوم إلى قراء اللغة العربية، وكأنه يلخص الكثير من لباب أفكاره وهو كتاب «المقدس والعادي».

---

(1) حسن حنفي: المصدر السابق.

(2) Mircea Eliade: Traité d'Histoire des Religions.

وقد استمرت عناية المفكرين المعاصرين ببحث المشكلة الدينية بحثاً «علمياً» خالصاً، أو يريد أن يكون خالصاً. ففي سنة 1970 نشر الفيلسوف (ريمون رويه) كتاب: «إله الأديان، إله العلم»[1] وأشار فيه إلى الأزمة الخانقة التي يجتازها في الغرب اللاهوت والنظرة الاعتقادية، ورأى أن الديانات «التقليدية» الكبرى السائدة في العالم من جهة أولى، والماركسية والمادية الجدلية من جهة ثانية، والمذهب الإنساني الذي لا يعترف بوجود الله سواء أنظرنا إلى هذا المذهب في صورته الوجودية أم غير الوجودية، من جهة ثالثة، كل أولئك يخطئ حيال العلم المعاصر. فالديانات التقليدية تفقد تماماً التكيف مع النظرة العلمية إلى العالم؛ والمادية الماركسية تظل متمسكة بأهداب علم القرن التاسع عشر؛ والمذهب الإنساني الملحد يحفل بتراكم المفارقات لأنه يخلط في نطاق الإنسان الإيمان بتصور عالم الأشياء (ص 21). ويخلص (رويه) من دراسته لمفهوم الله من زاوية العلم المعاصر والسبرنتيك ونظرية الإعلام والميكروفيزياء وعلم الكون إلى أن الله هو (س)، المبدأ، وحدة العالم، سند الكائنات، الشامل... إنه «ما وراء الأسماء».

وعلى خلاف ما يذهب إليه (رويه)، يرى (ميشيل ميسلن) في كتابه الذي نشره سنة 1973 وعنوانه «من أجل علم الأديان»[2] إن «الإنسان الديني» ظاهرة كلية الانتشار، ولكنها ظاهرة إنسانية تتألف من مزيج غريب يضم الإنسان في واقعه المعاش، وباعتبار شيء ما يجاوزه ويعلو عليه، وهو المقدس، المقدس المعاش، وأن دراسة هذه الظاهرة تنتهي إلى نوع من الانتربولوجيا الدينية قد يكون الصمت نهايتها القصوى.

---

(1) R. Ruyer: Dieu des Religions Dieu de la Science.

(2) Michel Meslin: Pour une Science des Religions.

إن الظاهرة الدينية ظاهرة مدركة عبر تنوع التجارب التي نهضت بها شتى الثقافات الإنسانية. والإنسان الديني ظاهرة كلية الانتشار كما ألمعنا، وهي مزيج غريب يضم بآن واحد الإنسان باعتبار بُعده المليء والجمعي، منظوراً إليه في الواقع المعاش والأصيل لكل إبداع من إبداعاته، وباعتبار شيء ما يبدو أنه يجاوز الإنسان، والإنسان يعتبره أمراً واقعاً متعالياً، هو المقدس. ويرى (ميسلن) أن ما يجب علينا تحليله وفهمه في علم الأديان هو جملة العلاقات الوثيقة التي تستطيع، عبر التاريخ الإنساني كله، أن تربط الإنسان بهذا الواقع الذي يعتبره الإنسان أسمى منه، وتبيان أسباب هذه العلاقات وتأثيرها في السلوك البشري. فإذا شاء فريق من الباحثين البدء بتعريف الدين قبل دراسة علم الأديان أجاب (ميسلن) بأن تعريف الدين لا يمكن أن يكون إلا تعريفاً تقريبياً، تعريفاً لا يطابق موضوعه، لأن كلمة دين تشتمل على وقائع جد متباينة، وينجم عن إضمار أية ميتافيزيا في تعريف ، الدين تزييف كل بحث علمي في هذا المجال. لذا يجب الانطلاق من التجربة الإنسانية، تجربة الإنسان عن المقدس، وهذه التجربة لا تنال إلا بواسطة منظومات تعبير نظرية، تصورية، شعائرية أو رمزية، وهي كلها، من حيث طبيعتها، لغات إنسانية. إن طائفة من التفاسير أمر ضروري لا بد منه لفهم هذه اللغات المختلفة التي بها يعبر الإنسان عن علاقاته بالمقدس ويرمي إلى دفع القلق الأساسي الذي يتهدد وجوده الخاص، وهذا القلق ينشأ عن وجود الإنسان في كون دُفع إليه دفعاً، بل، كما يقول (هيدجر)، كون قُذف الإنسان فيه وأُسلم للموت. وكما نعجز عن معرفة حلم الحالم إلا بالكلام الذي يعرب به عنه الحالم في حال يقظته، كذلك فإننا لا نعرف المقدس إلا من خلال الإنسان الذي يعرب عنه. وبديهي أن الإنسان إنما يعرب عن المقدس بمفاهيم وأساطير ورموز لا يشعر بها «الإنسان

الديني» إلا باعتبار أنها سبيل من سبل الكلام والتقريب والإشارة تتفاوت مواءمتها لموضوعها، إنها ليست إلا كتابات إنسانية تنقل واقعاً يظل، بذاته، خفياً عن الإنسان إلى حد كبير أو صغير، ولكن الإنسان يود برغم ذلك أن يربط به عمله. وعلى هذا يمكننا تعريف المقدس بأنه علاقة.

وينجم عن ذلك أن من الواجب أن نميز في كل فعل ديني، مرحلتين: إدراك الإنسان المقدس باعتبار المقدس واقعاً موضوعياً ومتعالياً من خلال تجربة عقلية أو انفعالية، شعرية أو رمزية، من جهة؛ ومن جهة أخرى تعبير الإنسان عن هذا الواقع إذ يجعله أمراً محايثاً للإنسان، ذلك أن هذا التعبير الذي يصوغه الإنسان في لغات شتى لا يقتصر على وصف المقدس، والمقدس موضوع خارجي عن الإنسان، بل يشهد في الوقت ذاته على علاقة قائمة بين الإنسان وبين شيء آخر، والإنسان يعني أن بامتلاكه الخاص لذاك الشيء يحوّر حياته ذاتها. وعلى هذا ندرك أن كل معرفة للمقدس هي تجربة تتناول قدرة أعلى من نظام الأشياء الطبيعي. وهذه القدرة تحوّل كل ما تتجلى فيه، الإنسان، الحيوان، الشيء، وتحدّد حيال ذاتها مواقف إنسانية خاصة: حب، خوف، رغبة امتلاك. وعلى هذا يبدو إشعاع المقدس بآن واحد نافعاً وخطراً. وأن أول وظيفة من وظائف الشعائر، والشعائر مبتكرات إنسانية، هي أنها تود استرضاء المقدس. وينكشف بذلك إبهام الظاهرة الدينية.

وينجم عن ذلك أننا لا نستطيع إدراك المقدس إلا حيثما نلقاه، في وجود الإنسان ذاته، إن في وسعنا أن نحدّد تخومه بتحليلات من النمط اللغوي والتاريخي والاجتماعي. وإذ ذاك ندرس مختلف اللقاءات التي تمت، خلال التاريخ، بين الإنسان وبين المقدس. وفي مكنتنا أن نسعى لتحليل مختلف المذاهب في التصور الديني وإن نظهر، على هذا النحو، الجانب الإنساني، التشبيهي، في كل مذهب منها. ولكن ما ندركه عندئذٍ،

وعبر الأجوبة التي اضطلع بها الإنسان لتهدئة القلق في شرط وجوده وتخفيف مرارتها، إنما هو المقدس- المعاش، وهو مقدس امتلكه الإنسان في زمان معطى، ومكان معين، والذي ينتج التعبير عنه، أكثر ما ينتج، عن الثقافة الأصلية للإنسان الديني. ولذا يتعذر وجود أي دين يمكن إخضاعه للتحليل العلمي، وكل ما يوجد إن هو إلا التجارب الدينية المتعددة التي قامت بها البشرية. وليس بجائز أن نسلخ الدراسة العلمية التي تهدف إلى فهم الإنسان المقدس- الموضوع عن دراسة الإنسان الذي هو فاعل التعبير ذاته عن مثل تلك التجربة[1]. وعلى هذا المنوال لا نحصل البتة على غير انعكاس عن المقدس، انعكاس لا يكاد ينجلي وسط اختلاط أحوال السلوك الفردية والجمعية للإنسان الذي لا يقر على حال، ولكنه دوماً يثابر على البحث عن مطلق متعال. ويبقى من الثابت، برغم ذلك، أننا في نهاية جميع التحليلات التي تتناول الحوافز وأحوال السلوك الديني، إننا نصل إلى نواة لا ترضخ لأي مسعى من مساعي البحث الإنساني، وهي تؤلف العامل الأعظم في تركيب الإنسان الديني، العامل المميز لنوعيته وهو يربطها بشيء متعال، المقدس، وهو الواقع الذي لا ينال، والذي يُدرك موضوعياً في تعدد العقائد والعبادات.

إن دراسة هذا الإنسان الديني، بالرغم من انفتاحه على السر، تؤلف فرعاً مهماً من فروع العلوم الإنسانية، في الوقت الذي تنادي فيه هذه العلوم بأنها تقدم عن الإنسان تفسيراً شاملاً. ولذا ينبغي دمج علم الأديان دمجاً طبيعياً تماماً في المقال الإنساني عن الإنسان. وقد تكون

---

(1) وهذا ينفي بالطبع ما تذهب إليه الديانات السماوية، أو بعضها، من القول بالوحي الذي يشتمل على حرفية الألفاظ المصاغ فيها. ومن شأن النظرة الإيمانية إنكار هذا النفي.

عبارة «علم الأديان» ترجمة غير مطابقة للكلمة الألمانية Religionswissenschaft التي استخدمها (ماكس موللر) سنة 1867 للمرة الأولى. وفي الوقت ذاته كان (ا. بورنوف)[1] E.Burnouf يدعو في فرنسا لقيام «علم بالعناصر التي ما زالت مبعثرة والتي قد ندعوها للمرة الأولى باسم «علوم الأديان». ولكن التقليد الجامعي الفرنسي ظل متأثراً بالنظريات الوضعية وظل يرجح خلال زمن طويل الكلام على «تاريخ الأديان» ثم على «التاريخ المقارن للأديان»، ويشير بذلك إلى تقدم جلي نحو تحليل أكمل للوقائع الدينية. وعلى الرغم من أن هذه التسمية تبدو لنا اليوم ضيقة بإسراف فإن من الواجب أن نشير إلى أن علم الأديان يتبع تاريخ الأديان، أي يتبع المعرفة الاختبارية بالمقدس- المعاش، وهي معرفة تتحقق بدءاً من دراسات علمية دقيقة لجميع الأشكال الدينية المعروفة، في الوقت الراهن من حياة البشر وفي مختلف أحوال حياتهم الغابرة التي تمكننا الوثائق التاريخية من الاطلاع عليها.

إن تاريخ ديانات الأقوام والشعوب والمنظمات الدينية يستجيب لمفهوم وضعي وتأريخي. وهو يهدف إلى تبيان تطور الاعتقادات والشعائر، والعقائد والمؤسسات. ولكن ميزات هذا التاريخ، بالرغم من أهميتها وخطرها، لا تغطي حقول سلوك الإنسان الديني كلها. فليس بكاف أن يصف تاريخ الأديان مختلف التجارب الدينية للإنسانية، ولا بأن يقارن بعضها ببعض في صعيد التطور التاريخي وحده. ذلك أن من المتعذر فصل هذه الحوادث التاريخية التي قد يحصيها تاريخ الأديان ويصنفها ويقارنها ويحدّد وضعها في الزمان والمكان، فصلها عن الإنسان الذي يستخدم بنياته النفسية والعقلية الخاصة ابتغاء الإعراب عما يتصور في الغالب أنه شيء يتعذر وصفه. وما كل تعبير عن المقدس

---

(1) ا. بورنوف: علم الأديان- باريس 1867 .La Science des Religions

إلا تأويل إنساني. مثال ذلك العلاقة الأساسية التالية التي يظهرها تحليل التعابير الرمزية بوضوح: إن كل اطلاع على الأسرار الدينية، إن كل تقديس، هو أمر تاريخي لأن الوحي الذي يجتازه الإنسان منذ قيامه بتجربة المقدس إنما يصبح تاريخاً، لأنه يرصع ذاته فيه بوعي جلي إلى حد كبير أو صغير.

ومهما تحلت التقاليد التي تنقل تجربة دينية بصفة القسر والإلزام، فإن مضمونها يخضع حتماً للبَلَى التطوري. وهنا تطرح مشكلة أن نعرف هل لا ينتهي هذا الابتذال في الزمان، وهو يقضم الطرز المختلفة التي تعبر عن المقدس، لا ينتهي بتغيير عميق إلى حد كبير أو صغير يصيب الرؤية الموضوعية التي قد يمتلكها الناس. ومن هنا تنشأ أهمية البحوث النفسية التي تساعدنا على معرفة طرز التعبير عن المقدس وعلى فهم تنوعاتها الكثيرة. ومن الجلي أن علم النفس لا يستطيع معالجة تحليل الحوادث الدينية إلا حيث يلقاها، أي في الوجودي. وهو لا يستطيع إدراكها إلا في تداخلها واشتباكها مع سائر أحوال السلوك الإنساني. وفي وسعنا، من ناحية أخرى، فك ألغاز تعبيرها الرمزي. ويكشف لنا علم نفس الأعماق، في الواقع، عن وثبة دائبة، شعورية أو لا شعورية، فردية وجمعية، عن الصور، والرموز، وطرز التمثيل التي هي أشبه بأحلام الإنسان التاريخي. فكيف لا يؤثر هذا اللاشعور في تصرف الإنسان الديني؟ كيف يمكننا فصل تحليل المقدس- المعاش عن معرفة هذا المجال العريق، «الأعرق»، واللاشعوري؟

بيد أن (ميسلن) يأبى إرجاع تحليل الظاهرات الدينية إلى دراسة أحوال السلوك الفردية، مهما عظم النور الذي ترفدنا به نظريات التحليل النفسي. وكذلك ليس في وسعنا أن نحبس الظاهرات الدينية في نوع من عزلة نفرضها عليها ونفصلها عن سائر الفاعليات الإنسانية. إن الحوادث

الدينية تتجلى في الواقع ضمن جماعات إنسانية تبع بُعْد جمعي يجب أن ندمجه في دراستها. ولا يرجع ذلك بالتأكيد إلى مجرد أن الظاهرات الدينية ظاهرات اجتماعية ناجمة عن مجرد تضاعف الفرديات وتراكمها. فوجودها لا يعتمد على الكم وحده. وأن أهمية العبادة الإمبراطورية في (روما)، مثلاً، لا تفسر وحسب بعدد الأفراد الذين كانوا يجلّون (قيصر) إجلالهم لإله. بل إن لها قيمة أعظم في الوجود اليومي لعالم أوسع وحّدته (روما) من جراء أن هذه العبادة، وقد جعلتها جملة القوى العسكرية والقضائية والاقتصادية تؤلف العامل الأقوى في الولاء السياسي، هذه العبادة غدت عامل الارتباط الاجتماعي الأقوى الذي يشدّ أزر جميع الذين يشتركون في تلك العبادة الرومانية ويضم بعضهم إلى بعض.

ومن السهل إيراد أمثلة كثيرة أخرى تبيّن أن الظاهرات الدينية، عندما تذيع إلى درجة كبيرة أو صغيرة في صفوف الجماهير، تمدّ بالإعلام شعوراً جميعاً يتطلع إلى ما هو عام، وسرعان ما يصبح أمراً ملزماً. أما اعتقال غير المؤمنين، والمبتدعة، والمنحرفين، واضطهادهم فإنه يرتدي أشكَالاً كثيرة. وبذا يتضح مرة أخرى أن كل حياة دينية هي بالدرجة الأولى، عبارة عن تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض كما هي تنظيم علاقاتهم جميعاً بقوى عليا، قوى المقدس. وهذه الحال حال بينة في المذاهب الدينية التي يبقى بلوغ المقدس فيها وقفاً على نخبة صغيرة مختارة من الموظفين المزودين بقدرات وبسلطات خاصة. وقد أوضحت المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن أصل الحوادث الدينية يرجع إلى إنضاج العلاقات الاجتماعية. ولكن في وسعنا أن نتساءل أليست مختلف اللغات التي يعرب بها الإنسان عن خوفه من المقدس، وسيلة لإبلاغ إقرانه واقع تجربة خاصة؟

هنا تطرح مشكلة تحديد حصة المجتمع في شعور الإنسان بالمقدس. لقد كان الاغتيال في العصر القديم الإغريقي يعتبر بادئ ذي بدء رجساً يوجب طرد فاعله من المجتمع الديني، ولكنه ما لبث أن غدا قتلاً للإنسان يترتب على محكمة (المدينة) أن تطبق على فاعله العقوبات القضائية. وهذا المثل الجيد يبيّن التحولات التي يمكن أن تغير البنيات الدينية بتأثير تغير المجتمع. وقد تتنوع المواقف تبع إدراك الإنسان، أو عدم إدراكه، للمقدس في المجتمع الذي يعيش فيه، أو بحسب تحرر الفرد إلى حد كبير أو صغير من الواجبات الدينية الجمعية. ولكن للمواقف الجمعية بإزاء العالَم، والمال، والحرب، والحب، أو للمواقف الجمعية التي ترفضها، أهمية في نظر من يشتركون بتجربة دينية واحدة، وهذا يعني أن للبعد الاجتماعي منزلة الصدارة، ولذا يترتب على علم الأديان أن ينفق في سبيله الانتباه الأعظم.

نخلص مما سبق إلى أن علم الأديان يقع في ملتقى بحوث عديدة: التاريخ، الفنومنولوجيا، علم النفس، علم الاجتماع، وأنه يفيد من طرائق هذه البحوث، ومما وصلت إليه من معرفة، مع احتفاظه حيالها بأصالة مستقلة. فهذا العلم، وإن لم يكن من غرضه الحكم على ضروب تقدم الفكر البشري في ميادين الحقيقة الميتافيزيائية أو اللاهوتية، فإنه يرمي برغم ذلك إلى تجاوز المعطى الاختباري للحوادث الدينية حتى يبلغ فهم المقدس- المعاش فهماً داخلياً. ولا بد لعلم الأديان من أن يمضي من دراسة مختلف المذاهب الدينية المعروفة إلى دراسة بنياتها الأساسية- الشعائر والأساطير والعقائد والرموز- من أجل أن يتمكن في نهاية الأمر من تحليل مضامينها التي يحياها الإنسان الديني حياة ذاتية، أي يحيا ما يؤلف في هذه البنيات وهذه المذاهب الدينية، أو ما كان يؤلف، جزأها الأكثر أهمية؛ والمتصف بالحياة الأعظم. ومن الجلي أن

هذا المشروع، مشروع علم الأديان، مشروع طمّاح واسع سعة موضوعه ذاته، وهو عالَم المقدس، الكون الديني للإنسان، وهو يتعدد تعدد آفاق الثقافات الإنسانية. بيد أن هذا العلن يختلف في الوقت ذاته عن كل لاهوت، وعلى الرغم من أن فريقاً من الباحثين أرادوا أن يجعلوه خادم التقريظ الديني وأداة وعظ ساذجة.

ومن المعلوم أن علم الأديان واللاهوت يدرسان كلاهما علاقات الإنسان بالله، أو بالإلهي. ولكن ما أعظم الفوارق وأشد الاختلافات! اللاهوت مقال الإنسان عن الله. وموضوعه هو الوصول إلى ذات ديانة معينة تعتبر ذاتها أنها وحدها الديانة الحقيقية الصحيحة. ولذا فإن اللاهوت يطرح قواعد الاستدلال ويصف موضوع الإيمان، ويتصوره تصوراً عقلياً، ويسعى إلى تحديد أخلاق متسقة مع ما يعتبره الحقيقة. وبعبارة أخرى، اللاهوت علم معياري تظل مساعيه تشترط الإيمان بحقيقته الخاصة، وأن البحث اللاهوتي بحث يرفض، من حيث طبيعته، ما يخالفه، وهو في الغالب لا يشرك مع موضوعه شيئاً.

أما علم الأديان فإنه لا يستطيع أن يستغرب ذلك ولا أن ينصب باسم موضوعية علمية مثالية قد يزعم أنه وحده بالغها: والحق أن لبحثي اللاهوت وعلم الأديان دربين مختلفين. فلعلم الأديان، باعتبار الكيف واعتبار الكم، حقل دراسي متميز عن الدراسات اللاهوتية التي تجيب عن السؤال الآتي: ماذا ينبغي علينا أن نعتقد؟ ولم ينبغي علينا أن نؤمن؟. أما علم الأديان فإنه يُعنى بكل ما آمن به البشر. وهذه العناية لا تنشأ عن الفضول وحده، مما يحمل بعض الإعتقاديين على التعجل بإدانة هذا العلم، ويجعلهم يعتقدون أنه خطر. ولا سيما لأن تحليلاته قد تفتت القيم الدينية وتذيبها بإرجاعها كلها إلى مستوى تصورات خالصة، وقد تنتهي على هذا النحو إلى نوع من النسبية المصبوغة بالريبية إلى حد كبير أو صغير.

ولكن الأمر، على العكس، إذ يوقظ علم الأديان معنى المقدس ويشد أزره ويزيد غناه ويجعله مما يُفهم فهماً جيداً، وذلك نظراً لتعدد مساعي هذا العلم ولأنه يحترم المبتكرات الدينية البشرية وما أدت إليه من معرفة وإدراك. وبقول آخر، أن علم الأديان ينتهي في الواقع إلى تصور أكثر جدية وأعمق فهماً لما تمثله كل ديانة من الديانات في نظر أتباعها، وهو يبحث بالدرجة الأولى عن دلالة اللغات الدينية ومقصدها الصحيح من أجل فهمها فهماً أفضل. إنه، لأجل ذلك، يحلل ويقارن ويفسر ويفهم ويسعى للتفكير وينهض بعد التحليل الدقيق لتركيب يتوج بحثه عن تجربة المقدس- المعاش، وبذا ينفق جهداً صادقاً حتى يستعيض، كما يقول (جان باروزي)، «عما هو معطى بالظاهر وحسب، بما هو معطى في الواقع حقاً».

إن هذا العلم، علم الأديان، يؤلف في نظر (ميسلن) نوعاً من إنتربولوجيا دينية يترتب عليها أن تأخذ بعين الاعتبار فاعلية الإنسان الدينية، وعلى الأقل، بقدر ما يمكن للدين أن يبدو ضرباً من رقابة الإنسان على كونه اليومي، وأن ترعى اعتبار أن الدين وسيلة من وسائل تعريف الإنسان نفسه في العالم وحيال أقرانه. ومن الجائز أن يلتقي في كل تحليل إنتربولوجي للحادث الديني مسعيان: الأول، وهو مسعى جدلي، يحلل تعارض الطبيعي والخارق، العادي والمقدس، المألوف وغير المألوف، السوي والمذهل، والمسعى الآخر يلح بوضوح أكبر على طبيعة الحادث الديني ذاته. وإذ ذاك يبدو الدين معرفة تضمر وتحدّد فعلاً، وتتطلع إلى الاندماج الشامل في الواقع الإنساني المعاش، ويبدو المقدس على أنه يجثم في قوة تمتاز بنجوعها أكثر ما تمتاز...

لقد حاول كثيرون، وفي طليعتهم الثلاثي المتنافر، (ماركس) و(نيتشه) و(فرويد)، سلخ القداسة عن الوجود الإنساني بإظهار رأيه في

نشأة الظاهرة الدينية وإماطة اللثام عن مسيرتها وتطورها ووظيفتها.

رأى (ماركس) أن الدين بنية فوقية دونها العامل الاقتصادي الفعّال في تاريخ البشرية بحسب قوانين المادية الجدلية وإن الدين هو أفيون الشعوب وهو يخفي وراء قشرة إيديولوجية الاستغلال الطبقي لصالح الفئة الحاكمة.

ورأى (نيتشه) أن المسيحية ديانة العبيد وأنها قد ماتت بموت الله. وذهب (فرويد) إلى أن الدين عصاب وسواسي يصيب البشر كافة وكأنه وهم مشؤوم يترتب على البشرية التخلص منه عندما تبلغ سن الرشد، وأن الله ابتكار بشري يمجّد الأب المثالي ويصبح ملجأ خارقاً للطبيعة يعتصم به كل من أفزعته الحياة. ومن البديهي. من ناحية أخرى، أن سيطرة الإنسان المتزايدة باطراد على قوى الكون، وترعرع العلوم الإنسانية في عصرنا، يدخلان تعديلاً كبيراً على النظرة الحاضرة إلى الظاهرة الدينية.

بيد أن المقدس ما زال، برغم ذلك، ماثلاً في الوجود الإنساني. ولئن جاز سلخ الصبغة الدينية في عصور الأزمات فإن انسلاخها لا يبدو أنه نهائي حاسم. ومن شأن كل مجتمع إنساني أن ينجب، بحركيته ذاتها، مقدساً جديداً يدعم أعماله ويبررها، تماماً بقدر ما يمثل هذا المقدس الجديد عالم الإنسان ذاته، وقد صُعّد هذا العالم فوق رتبة الممارسة اليومية. ولولا مثل هذا التصعيد لعرفت المجتمعات الإنسانية نوعاً من اليأس الأنتولوجي الذي يؤدي إلى اضمحلالها بعد لأي قصر أم طال.

وكذلك حال الفرد، وقد أصيب بالقلق والخوف لأنه أدرك أنه ملقى في عالم لا ينتظره فيه سوى العدم، وقد قُذف فيه خلال زمان يكر ويفر بأسرع ما يستطاع. ونحن نعرف هذه الأنماط من القلق، ومن

المصير، ومن الموت، ومن الفراغ، ومن العبث، ومن الشعور بالإثم وبالإدانة. وفي وسعنا أن نقابل كل موقف من هذه المواقف بالشجاعة، بتأكيد الإنسان ذاته من حيث هو إنسان، بتأكيد كيانه كله. ولكن الينبوع الأقصى لهذه الأشكال الرئيسية من تحقيق الذات إنما هو، بكل دقة، اعتناق الإنسان واقعاً متعالياً به يكتشف (الكون)، أو (الكائن). وإن شجاعة الكينونة هذه هي ما يحققه الإنسان من خلال إقرانه، أو ما يلقاه في معنى المقدس- المعاش. ولعل عبر هذا كله تتجلى ذات الإنسان في هذا الواقع الخفي الذي يرضى به الإنسان أو يرفضه، باعتباره مرشد حياته الخاصة ومؤلها. وما وراء ذلك فإن كل شيء هو صمت، ومسألة شخصية.

أجل، إن معرفة الدين ودراسته تتيحان للإنسان أن يفهم العالم والكون، ولكن دراسة الأديان وتاريخها تتيحان للفكر البشري أن يفهم الإنسان. ولعل مما يتصل بالمنزع الأول أن نلاحظ اتجاه بعض المفكرين المعاصرين في البلاد العربية، وفي طليعتهم الأستاذ (مالك بن بني) الذي أوضح في دراسة «الظاهرة القرآنية» أن الدين، «في ضوء القرآن، يبدو ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها»... ولذا فإن الدين يبدو وكأنه «مطبوع في النظام الكوني قانوناً خاصاً بالفكر الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحِّد، إلى أحط الوثنيات البدائية، حول مركز واحد، يخطف سناه الأبصار، وهو حافل بالأسرار... إلى الأبد»[1]. أما منهج هذه الدراسة فقوامه «أن نربط ظاهرة الإسلام في خصوصها

---

(1) مالك بن بني: الظاهرة القرآنية- محاولة وضع نظرية حول القرآن- الترجمة العربية بقلم عبد الصبور شاهين 1958 ص 300.
Le Phénomène Coranique, Essai d'une Théorie sur le Coran.

بالظاهرة الدينية في عمومها، وعلى أن نعتبر النبي حلقة خاتمة في سلسلة الحركة النبوية، وعلى أن يكون التشريع القرآني مصب تيار الفكر التوحيدي»[1].

وقد درس المؤلف مذهبين فلسفيين: أولهما هو الذي يعتبر الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصلية في طبيعته، ظاهرة معترفاً بها بوصفه عاملاً أساسياً في كل حضارة؛ والآخر يعتبر الدين مجرد عارض تاريخي للثقافة الإنسانية. ويخلص الأستاذ (مالك بن بني) إلى أن «الظاهرة النبوية» و«الظاهرة القرآنية»، تضعان الدين في سجل الأحداث الكونية بجانب القوانين الطبيعية[2]. ولذا فإن المرء كلما أوغل في الماضي التاريخي للإنسان، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، فإنه يجد سطوراً من الفكر الدينية؛ وأن «قوانين الأمم الحديثة لاهوتية في أساسها. أما ما يطلقون عليه قانونهم المدني فإنه ديني في جوهره، ولا سيما في (فرنسا) حيث قد اشتق من الشريعة الإسلامية»[3].

وفي مثل هذا المنحى يتجه الأستاذ (عبد الله دراز) في كتابه «الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان»، وقد نشره سنة 1952 مبيناً فيه الأصول الكلية التي يحتاج إليها الطالب الجامعي بعد أن أدخلت جامعة (فؤاد الأول)[4] في برامج كلية الآداب، ولأول مرة، مادة «تاريخ الأديان». وقد قدم المؤلف لكتابه موجز عن الحوادث الدينية التاريخية، وانبرى لتحديد معنى الدين لغوياً وعرفياً وحلّل الفكرة الدينية في نظر

(1) المصدر السابق، ص 25.
(2) المصدر السابق، ص 31.
(3) المصدر السابق، ص 28.
(4) جامعة القاهرة حالياً.

المتدين ثم بحث علاقة الدين بالأخلاق وبالفلسفة وبسائر العلوم وشرح وظيفة الأديان في المجتمع ثم استعرض تاريخ العقيدة الإلهية وألمع إلى المذاهب المختلفة التي تفسرها، واختتم بنظرة جامعة تضم أطراف البحث وتحاول التوفيق بين مختلف مذاهبه وانتهى إلى القول: «لو طلبنا الحق المجرد في هذه المسألة لألفيناه ينتظم في كلمتين: 1- أن آيات الإلوهية مبثوثة في كل شيء؛ 2- أن كل فئة من الناس لها طريق مسلوك في الاسترشاد ببعض تلك الآيات قبل بعض. وهذه الحقيقة المزدوجة يقررها القرآن في أوضح بيان...»[1].

وفي سنة 1963 نشر العميد الركن (طه الهاشمي) كتاب «تاريخ الأديان وفلسفتها»، ولم يقف فيه موقف التوفيق الذي اعتنقه الدكتور (دراز) بل شاء عرض ما وصل إليه من وقائع عرضاً «موضوعياً» يبقي حتى على ما تناقض منها وبدون محاولة للتوفيق بينها كما هو المتعارف. يقول: «إن طريقتي في إخراج الكتاب تتلخص بجمع المعلومات من مظانّها كما هي، أكثر منها محاولة للتوفيق بينها كما هو المتعارف. وقد تكون هناك بعض المناقضات باختلاف آراء واستنتاجات الباحثين المتضلعين بهذا الأمر، ولم أحاول الترجيح وفضلت أن أوردها كما هي ليطلع القارئ على مختلف وجهات النظر»[2]. ويؤكد المؤلف أنه على الرغم من صدور كتب عديدة في السنوات الأخيرة عن الأديان في العالم العربي فإن الموضوع ما زال يفتقر إلى كتاب جامع يبحث في تاريخ الأديان القديمة والحديثة، والبدائية والمتكاملة».

ويبتهج الدكتور (أحمد شلبي) أحسن الابتهاج لفوزه في إخراج سلسلة «مقارنة الأديان» على «نحو ما أراد وأحسن مما أراد»، كما يقول.

---

(1) عبد الله دراز: الدين (1952) ص 158 وما بعد.
(2) طه الهاشمي: تاريخ الأديان وفلسفتها (بيروت 1963) ص 7.

فقد نشر بين سنتي 1960- 1966 كتابه «مقارنة الأديان» وبحث في الجزء الأول «اليهودي» وفي الثاني «المسيحية» وفي الثالث «الإسلام» وفي الرابع «أديان الهند الكبرى: الهندوسية والجينية والبوذي»، وبدأ بنشر الأجزاء الثاني والثالث والرابع قبل الجزء الأول. ولا يحجم صاحب السلسلة عن التنديد ببعض مثالب طريقة المقارنة إلا إذا سبقتها دراسة الأديان نفسها.

والحق أن طريقة المقارنة في تاريخ الأديان، وهي وحدها تشتمل على أحداث ما نشره الباحثون في البلاد العربية، وأكثره اتساماً بالسمة العلمية التاريخية، هذه الطريقة قد منيت ببعض التخلف بالنسبة لتقدم الطريقة الفنومنولوجية التي ألمعنا إليها. فقد عجز تاريخ الأديان المقارن، أو الدين المقارن[1]، عن الاتصاف بصفة الحذر والدقة في بعض الأحيان؛ وربما اقتصر في الإشارة إلى تأثير دين في دين آخر على أحوال من التشابه قد يفسرها تماثل الوسط ومرحلة النمو بدون أن تقوم بين الدينين علاقة تأثير صحيح كعلاقة السبب بالنتيجة.

وربما جاز تفسير التشابه بتطابق الاستعداد لدى الإنسان الديني. ولذا نجد أن (باروزي) يصيب في تأكيده على جانب الاختلاف في طريقة المقارنة بأكثر من جانب التشابه أو الالتقاء. ومن هنا أيضاً ندرك رجحان كفة الطريقة الفنومنولوجية. وقد أعلمتنا بحوث علم الأجناس البشرية (أثنوغرافيا) بوجود شعائر واعتقادات متطابقة بجوهرها لدى شعوب لم يلتق بعضها ببعض في أية لحظة من لحظات تاريخها. وينجم عن ذلك أن طريقة المقارنة تبدو غير مجدية إلا عندما تتناول ما يقبل المقارنة تاريخياً، أي ديانات الشعوب المتجاورة أو المتماثلة. وقد أجاد

---

(1) Comparative Religion.

تطبيق هذه الطريقة الأستاذ (جورج أدوميزيل)، وهو أستاذ في «معهد فرنسا »، حين أوضح مثلاً أنه لا يكفي أن ننطلق من مجرد أسماء بعض الآلهة الأسطورية المتشابهة في اللغات الهندية- الأوروبية حتى نخلص إلى القول بأصل مشترك بينها، وبدون مراعاة حقيقة الشعوب التي تنمو فيها الاعتقادات بهذه الآلهة.

لقد بدا للأستاذ (دوميزيل) أن ثالوث الآلهة المتحلية بصفات متباينة تبايناً جلياً في بعض ديانات هذه الأسرة الثقافية، أسرة اللغات الهندية- الأوروبية، وهو ثالوث (جوبيتر) و(مارس) و(كيرينوس)[1]، الثالوث الأساسي في الديانة الرومانية، بدا له أنه انعكاس ثالوث وظيفي: وظيفة الكهان، ووظيفة المحاربين، ووظيفة الفلاحين، التي تخص المجتمعات التي تجلّ تلك الآلهة، وأن كل شيء قد استمر على هذا المنوال في منظومة الطبقات الهندية. والواقع أن علم اللغة يقدم هنا منطلق المعرفة، ولكن كلمة الفصل ترجع إلى علم الاجتماع.

وثمة دراسات حديثة تعارض طريقة المقارنة المستندة إلى التشابه اللغوي، وتستعيض عنها بمقارنة مستمدة من البحوث الأنتروبولوجية، فتنشد المقارنة بين المجتمعات المتطابقة من حيث طرق المعيشة والسمات الحضارية حتى ولو لم يقم بينها أي تشابه لغوي، وإلى هذا يجنح أنصار علم الأديان كما بيّنا.

إننا لا نكاد نجد في اللغة العربية الآن أي بحث ينتمي إلى المنزع الآخر الذي أشرنا إليه، منزع العلوم الإنسانية، أو المسعى الرامي لجعل دراسة الأديان وتاريخها سبيلاً يمكّن الفكر البشري من فهم الإنسان بدلاً من اتخاذ الدين ودراسته سبيلاً ليفهم الإنسان العالم والكون بالدرجة

---

(1) Jupitar, Mars, Quirinus.

الأولى. وقد أحببنا أن نضرب المثل اليوم، ونشق الطريق لتوسيع آفاق المعرفة في المراجع العربية، فاخترنا ترجمة كتاب وجيز يوضح فيه الأستاذ (مرسيا الياد) أفكاره الرئيسية المتصلة بـ« المقدس والعادي»، لتبيان اتجاه الإنسان الحديث والمعاصر في بلدان كثيرة نحو ثورة انحسار القداسة وسلخ صفتها عن مفاهيم المكان والزمان والطبيعة والكون وأسباب السلوك الفردي والاجتماعي ومسعى استشفاف ملامح الإنسانية القادمة في ضوء ما ترك الإنسان الديني من آثار ما تزال مترسبة حتى في أعماق الإنسان المعاصر اللاديني، تكشفها أنماط تصرفه في مناسبات شتى، وقيم مختلفة تنم عن جهل الإنسان في عصرنا لحقيقة ما يدور في خلده، وما يؤثر في ضميره وخياله من عقائديات أسطورية ورمزيات بطولية واطلاعية. وليس لإنسان اليوم من سبيل لفهم ذاته إلا بدراستها وتعمق معنى المقدس والعادي على النحو الذي يتجلى من دراسة هذا الكتاب الغني القيم الأصيل.

لقد سبق باحثون كثيرون الأستاذ المؤلف في بحث مفهوم القداسة والمقدس، ولكن (علاّمتنا) يتميز بالإحاطة ببحوث سابقيه وبوعيه أصالته في معالجة الموضوع معالجة ثقافية وعلمية بالدرجة الأولى، ونحن نجده في كل لحظة يلحف على السعي لفهم الإنسان فهماً علمياً وتاريخياً من شأنه أن يرفد، من ناحية أخرى، العلوم الإنسانية بمعرفة ثرية موضوعية ثمينة.

يحدّد الأستاذ (ألياد) بنفسه وجهة نظره ويشير إلى الدرب الذي سلكه ولم يقلّد فيه الباحثين الأجلاء ممن تقدموه أو عاصروه، ولا سيما (رودلف أوتو) مؤلف كتاب «المقدس» الذي نشر سنة 1917. فقد رأى (أوتو) أن الدين هو تجلي قوى نفسية لا شعورية يختلط فيها الإلهي بالإنساني، والعقلي باللاعقلي. ووجد أن ثمة عاطفة خاصة تتكشف في

الأديان كافة، ويمكن عزلها عن سواها وتسميتها عاطفة المقدس، أو مقولة الـ (نومينو)، وهو اسم نحته (اوتو) من كلمة (نومن)[1] Numen للدلالة على اعتباره هذه المقولة مقولة نوعية ينبغي أن تدل عليها كلمة خاصة وذهب إلى أنها مقولة تأويل وتقدير لا توجد إلا في المجال الديني. وهي في رأيه مقولة معقدة تشير إلى العنصر الحي في كل حياة دينية، وتعرب عن مشاعر الفزع أو الفتنة حيال موضوع الدين، الموضوع الذي يبعث الخوف والرجاء ويظهر في أشكال متعارضة قطباها الطاهر والدنس، وبها يمكن فهم حقيقة العهد القديم والعهد الجديد كما يمكن فهم موقف (لوثر) ومعنى عبادة الأموات أو الأرواح... وما الـ (نومينو)، أو المقدس، بوجه الإجمال، سوى الشعور بالسر، الشعور بالـ - «فاتن»، بـ «ما هو مغاير إطلاقاً».

ولعل من النافع في إبراز آراء الأستاذ (الياد) في هذا المجال وتأكيد أصالته أن نختتم هذه المقدمة بالإشارة إلى نظرة الأستاذ (روجيه كايوا)، R. Caillois، وهو الممثل المعاصر للمدرسة الاجتماعية الفرنسية، في موضوع المقدس.

كان (موريس هالفاتس) M. Halbwachs، وهو من أبرز علماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية، قد لخص سنة 1925 رأي (إميل دوركهايم)، زعيم تلك المدرسة، حول صلة المقدس بغير المقدس حين قال: «الواقع أن المقدس ليس أعلى من العادي. فليس الفارق بينهما فارق رتبة، بل فارق كيفية، وهذا الفارق يفسر سبب تميز أحدهما عن الآخر. إنهما متباينان. وإن الصفة التي ينفرد بها هذا التباين هي أنه تباين

---

(1) رودلف أوتو: المقدس: العنصر اللاعقلي في فكرة الإلهي وعلاقته بالعقلي- الترجمة الفرنسية بقلم أندرد جوندت- باريس 1968، ص 21.
Rudolf Otto: Le Sacré (Trad. A. Jundt).

مطلق. ولا يوجد في تاريخ الفكر الإنساني أي مثل آخر على مقولتين من مقولات الأشياء يبلغ اختلافهما وتعارضهما مثل هذا القدر من الاختلاف والتعارض... إن التعارض بين الخير والشر لا يزيد عن أنه تعارض تافه بالنسبة إلى هذا التعارض الجذري، ذلك أن الخير والشر نوعان متضادان من جنس واحد، أعني من الحادث الأخلاقي... أما المقدس والعادي فإنهما أشبه بجنسين منفصلين. وإن الانتقال من أحد هذين العالمين إلى العالم الآخر يوجب موت كائن وولادته من جديد. وتعتبر احتفالات الاطلاع أن في وسعها تحقيق هذا الموت وهذا البعث، لا بالمعنى الرمزي، بل بالمعنى الحرفي. وعلى هذا النحو نُفسر النواهي التي تحول دون اختلاط هذين النوعين من المواضيع، وتمنع تماسهما، وترغم في جميع الأحوال على اتخاذ احتياطات خاصة عندما يستلزم الأمر إقامة علاقة بينهما.

إن الأشياء المقدسة هي التي تحميها النواهي وتعزلها، والأشياء العادية هي التي تنطبق عليها هذه النواهي، والتي ينبغي عليها أن تبقى على مبعدة من الأولى. ولذا نستطيع تعريف الدين بأنه جملة متكافلة من العقائد والشعائر المتصلة بالأمور المقدسة»[1].

يقول (روجيه كايوا): «إن مجال العادي، غير المقدس، هو مجال الحياة اليومية حيث تكون الأفعال حرة في حدود القوانين الإنسانية. ونحن نجد الديانات، كل الديانات، - من أبسطها إلى أرقاها، أي المسلحة بأعقد إرهاف لاهوتي- نجدها تعارض ذاك العالم الحافل بالنواهي الحقوقية، وهي نواهٍ عقلية نسبياً يمكن أن تسوّغها في أغلب

(1) موريس هالفاتس: أصول العاطفة الدينية بحسب رأي (دوركهايم)- باريس 1925، ص 18 -1 19،

Les Origines du Sentiment Religieux d'après Durkheim.

الأحيان منفعة المجتمع المفهومة فهماً جيداً، نجد الديانات تعارض العالم العادي بوجود كون من النواهي المتعالية الرئيسية، وهي تعسفية أو تبدو تعسفية، وفي جميع الأحوال يتعذر تفسيرها تفسيراً عقلياً، ومن أحسن الأمثلة الدالة عليها ما يطالعنا به الكتاب المقدس الذي يؤمن به (الغرب) المسيحي، حيث نجد الرب ينهى الإنسان الأول عن أكل ثمرة شجرة من الأشجار.

أما العالم الثاني، فهو عالم المقدس. والمقدس، على ما يبدو، يؤلف المقولة الأساسية في الحساسية الدينية، المقولة التي تهب هذه الحساسية صفتها النوعية. وأن الشعور بالمقدس، وهو يفرض على المؤمن عاطفة إجلال خاصة، يقي إيمانه من الفكر الانتقادي ويحرسه من المناقشة، ويضعه خارج مجال العقل، وفي ما وراءه. يقول (هوبرت) Hubert «المقدس هو الفكرة- الأم في الدين. وإنما تحلل الأساطير والعقائد، على طريقتها، مضمون هذه الفكرة؛ والشعائر والطقوس تستخدم خصائصها؛ والتخلق الديني يمنح منها؛ ورجال الدين يجسدونها؛ والمعابد والأماكن المقدسة والأوابد الدينية تثبتها في الأرض وترسخ أقدامها. إن الدين هو إدارة المقدس». وعلى هذا المنوال يتجلى لنا كيف تنعش تجربة المقدس جملة ظواهر الحياة الدينية على اختلافها. وهذه الحياة تبدو قمة العلاقات القائمة بين الإنسان والمقدس: العقائد تشرح هذه العلاقات وتصونها؛ والشعائر والطقوس تكفلها من الناحية العملية».

ويردف (روجيه كايوا) في مكان آخر فيقول: «إن المقدس نعت يسمى خاصة ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء (أدوات العبادة)، أو لبعض الكائنات (الملك، الكاهن)، أو لبعض الأمكنة (المعبد، الكنيسة، السماء)، أو لبعض الأزمنة (يوم الأحد، يوم الفصح، يوم الميلاد...).

ولا شيء إلا ويمكن أن يغدو محل إجلال لا يضاهى في نظر الفرد أو الجماعة. ولا شيء كذلك إلا ويمكن أن يحرم من هذا الإجلال الفريد. إن المقدس حلة لا ترتديها الأشياء من تلقاء ذاتها: بل إن نعمة سرية هي التي تضفيها عليها. وقد ذكر أحد هنود (داكوتا) قائلاً: «إن الطير الذي يطير يقف ليبني عشه. والإنسان الذي يمشي يقف حيث يشاء. وكذلك الآلهة: الشمس مكان وقفت الآلهة فيه، وكذلك الشجر والحيوانات أمكنة أخرى لوقوفها. ولذا فنحن نعبد هذه الأشياء لأنها بلغت منزلة وقوف الآلهة فيها وننال عونها وبركتها»...

وقد لا يتبدل ظاهر الكائن المقدس، أو الشيء المقدس أبداً. غير أن ذاته تتغير عند تقديسه تغيراً كاملاً. ومن هنا نجد أن تغيراً مواكباً ينتاب معاملته. فلم يبق من الممكن استخدامه استخداماً طليقاً. فهو يثير عواطف الفزع والإجلال، ويبدو في صورة المحظور، الحرام. وقد أصبح تماسه خطراً، لأن ثمة عقاباً آلياً مباشراً يطال غير الحذر الذي يمسه مثلما تحرق النار حتماً يد من يلمسها. إلا أن المقدس هو دوماً، بوجه التقريب، «ما لا يقترب أحد منه بدون أن يحترق...».

والعادي، أو غير المقدس يتصف بصفات سلبية بالنسبة إلى المقدس: العادي يبدو بالنسبة إليه فقيراً خالياً من الوجود، كأنه عدم بالإضافة إلى الكون. بيد أن هذا العدم، كما يقول (ر. هرتز R. Hertz، «عدم ناشط»، عدم يذل ويحط ويفسد ملء الوجود الذي يعرّف بالنسبة إليه. ولذا، فإن من المناسب أن تقوم حواجز كثيفة تحجب المقدس عن غير المقدس. وكل تماس بينهما تماس مشؤوم يفسدهما معاً... إن المؤمن ينظر إلى العادي نظرته إلى شيء تافه عاجز فيزدريه، ويفتن

بالمقدس والمقدس هو الغواية العظمى...[1].

وبعد، «فإن البحث- وهو يعارض العقيدة بطبعه، لا يمنع أحداً من الإيمان. ولكن الإيمان لا يمكن أن يمنع أحداً من البحث»[2]. وأن الباحث في العلوم الإنسانية عامة، وفي علم الأديان بوجه خاص، ليحرصان كلاهما على تمييز العقيدة عن الدلالة. وهما يجهدان، عبر الوقائع والأمثلة، لاستجلاء البنيات الحقيقية الماثلة في صميم موضوع دراستهما، المقدس- المعاش، وهذه البنيات يؤلف معناها في نظرهما لُباب المعرفة، ومنهل الفهم. وكلاهما أشبه بترجمان أمين مولع باحترام

---

(1) روجيه كايوا: الإنسان والمقدس- (الطبعة الثالثة باريس 1963 ص 18 وما بعد). L'Homme et le Sacré.

(2) بول ديل: الألوهية (باريس 1971، ص 32) .P. Diel: La Divinité

ولد العلامة الروماني الأصل الدكتور (مرسيا ألياد) Mircea Eliade سنة 1907 ومن أشهر آثاره: «اليوغا- محاولة في أصول الصوفية الهندية» و «علم المعادن والسحر والسيمياء» و «تقنية اليوغا» و«كتاب تاريخ الأديان» و «أسطورة العود الأبدي» و «صور ورموز» و«وجوه الأسطورة» و«المقدس والعادي» وقد نشرت طبعته الفرنسية في باريس 1965.

Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne -

Metallurgy, Magic and Alchemy

Technique du yoga

Traité d'histoire des religions

Le Mythe de l'eternel retour

Images et symboles

Aspects du mythe

Le sacré et le Profane (Edit. Franç.) 1965.

موضوع البحث، صادق في تقدير رأي المؤمنين به، ولو شعر بأنه لا يوافق على هذا التقدير.

فالصدق أولاً واجب العلماء. أما الحكم بوحي من عقيدة العالِم، فإنه إنما يأتي في المحل الثاني.. البعيد.

عادل عوا

مقدمة الطبعة الفرنسية

كُتب هذا الكتاب الصغير سنة 1956، بإيحاء من الأستاذ (أرنستو كراسي) Ernesto Grassi، من أجل مجموعة كتب الجيب التي افتتحها مؤخراً لدى الناشر (روهوهلت) Rowohlts: «موسوعة روهوهلت الألمانية»[1]. وهذا يعني أن هذا الكتاب يستهدف بتأليفه سواد الجمهور باعتبار أنه مدخل عام لدراسة الحوادث الدينية دراسة فنومنولوجية وتاريخية.

إن المثل الناجح الذي ضربه (جورج دوميزيل) Georges Dumézil قد حملنا على الاستجابة لهذا الرهان. فقد جمع العالم الفرنسي سنة 1949، تحت عنوان: «التراث الهندي- الأوروبي في روما»[2]، جمع حصيلة أبحاثه حول العقائدية الثلاثية (الهندية- الأوروبية) وحول الأسطورية الرومانية؛ وقد عرض للقارئ، في حلة اقتباسات طويلة وخلاصات، جوهر ما احتوته المجلدات السبع المنشورة في السنوات الثماني السابقة.

لقد شجعنا نجاح (دوميزيل) على خوض غمار التجربة ذاتها. أجل، لم نشأ أن نقدم خلاصة عن بعض مؤلفاتنا، ولكننا سمحنا لأنفسنا بأن

---

(1) Rowohlts Deutche Enzyklopadie

(2) l'Héritage Indo-Européen à Rome (Gallimard)

نعيد نشر صفحات منها، وأن نستخدم، بوجه خاص، أمثلة كنا ذكرناها وناقشناها في كتب أخرى. وقد كان من اليسير علينا، بصدد كل موضوع نعالجه (المكان المقدس، الزمان المقدس، إلخ)، أن نورد أمثلة أخرى. وقد فعلنا ذلك في بعض الأحيان، ولكننا رجحنا، بوجه عام، أن نمنح من الوثائق التي استخدمناها من قبل، وأن نعطي للقارئ وسيلة تمكنه من الرجوع إلى مصادر أوسع وأدق وأكثر تفاصيل.

إن لمثل هذه المحاولة محاسنها، ولكن لها أيضاً محاذيرها. وقد أتاحت لنا الطبعات الأجنبية لهذا الكتاب الصغير أن نلمس ارتكاسات شتى جعلتنا ندرك هذه المحاذير. فقد قدّر بعض القراء غرض المؤلف الرامي إلى تمهيد الطريق أمامهم ليلّجوا ميداناً فسيحاً بدون أن يرهقهم بمعلومات جد غزيرة، ولا بتحليلات تقنية مسرفة. وتذوق آخرون، على نحو أقل، هذا الجهد التبسيطي: وقالوا إنهم كانوا يفضلون مزيداً من المعلومات والوثائق، وشرحاً أوفى وأدق؛ وهم غير مخطئين، ولكنهم نسوا أننا نبتغي وضع كتاب موجز وواضح وبسيط من شأنه أن يثير اهتمام القراء الذين لم يتمرسوا من قبل تمرساً طويلاً بمسائل فنومنولوجيا الأديان وتاريخها ولذا فقد أشرنا في هوامش الصفحات إلى الكتب التي تناقش المشكلات التي نعالجها مناقشة أوسع، وذلك لدفع مثل هذه الانتقادات.

بقي أننا فهمنا على نحو أفضل، عند قراءة هذا النص بعد مرور ثماني سنوات، أن مثل كتابنا يثير بعض اللبس. ذلك أن محاولتنا تقديم سلوك الإنسان الديني(1) بفهم وتعاطف وبادئ ذي بدء، تقديم وضع الإنسان في المجتمعات التقليدية والشرقية، خلال مائتين من الصفحات،

---

(1) Homo Religiosus.

أنها محاولـة لا تخلـو مـن خطـر. فقـد يتعـرض اسـتعدادنا للانفتـاح والترحيب إلى أن يُحكم عليه بأنه تعبير عن حنين خفي لوضع الإنسان التقليـدي الغـابر[1]، وهـذا أمر بعيـد عـن المؤلـف. إنمـا كـان مقصـدنا أن نسـاعد القـارئ علـى ألا يـدرك المعنـى العميق لوجـود ديـني مـن الـنمط الغابر التقليدي وحسب، بل على أن نيسر له أيضاً سبل الاعتراف بقيمة هـذا الوجـود مـن حيـث أنـه قـرار إنسـاني، وعلـى أن يقـدّر جمالـه، يقـدّر «نبله».

لـم يكـن الأمـر أمـر أن نظهـر فقـط كيـف أن أناسـي (أوسـتراليا) أو (أفريقيا) ليسوا بحيوانات نصف متوحشة (عاجزين عن أن يعدوا أكثر من رقم 5، إلخ) كما كانت أبحاث الفن الشعبي في علم الإنسان[2] تصفهم لنا إلى ما قبل أقل من قرن مضى. إنما كنا نتوخى شيئاً آخر غير ذلك: كنـا نتـوخى إظهـار منطـق تصـورهم العـالم وعظمتـه، أي سـلوكهم، ورمزياتهم، ومذاهبهم الدينية. وعندما يتناول الأمر فهم سلوك غريب أو منظومة قيم أجنبية بعيدة، فإن سلخ الصفة السحرية عنها لا يجدي فتيلاً. فمـن التافـه أن نعلـن، بصـدد الاعتقـاد السـائد لـدى الكثيـرين مـن «الابتـدائيين»، أن قـريتهم ومنـزلهم لا يوجـدان فـي (مركـز العـالم). وإنمـا نستطيع، فـي حـدود قبولنـا لاعتقـادهم، نسـتطيع فهـم رمـز (مركـز العـالم) ودوره في حياة مجتمع غابر، نستطيع اكتشـاف أبعـاد وجـود قوامـه، بوجـه الدقة على هذا النحو، أن يعتبر نفسه واقعاً في (مركز العالم).

أجل، إننا لـم نلحف، بغية إيضاح أفضـل للمقـولات النوعية لوجـود دينـي بحسـب الأنمـوذج الغـابر والتقليـدي (ذلـك أننـا نفتـرض أن لـدى

---

(1) Archaîque.

(2) Folklore Anthropologique.

القارئ معلومات كافية عن الديانة اليهودية- المسيحية وعن الإسلام، بل عن الهندوسية والبوذية)، لم نلحف على بعض الجوانب الزائفة الرهيبة، مثل أكل لحوم البشر، وصيد الرؤوس، والقرابين البشرية، والإفراط في الثمالة، مما كنا قد حللناه في مؤلفات أخرى. وكذلك لم نتكلم على أسلوب التقهقر والانحلال الذي لم تنجح أية ظاهرة دينية في الاحتراز منه. وأخيراً، إننا إذ نعارض «المقدس» بـ «العادي»[1] أو غير المقدس إنما نرمي بوجه خاص إلى إبراز مدى الإفقار الناجم عن إضفاء الصيغة الزمنية على سلوك ديني، ونحن إن لم نتكلم على ما كسبه الإنسان من جراء سلخ صفة القداسة عن (العالم)، فذلك أنه أمر يعرفه القارئ، على ما يبدو لنا، إلى حد كبير أو صغير.

وثمة مسألة لم نعالجها إلا تلميحاً: إلى أي مدى يمكن أن يصبح الـ «عادي» هو ذاته «مقدساً»، إلى أي مدى يمكن أن يكون وجوده يعتبر وجوداً زمنياً بصورة جذرية، يكون، بدون (الله) وبدون (آلهة)، منطلق نمط جديد من أنماط «الدين»؟ إن هذه المسألة تجاوز اختصاص مؤرخ الأديان، ولا سيما وأن الأمر لما يزل في مرحلته الأولى. ولكن من المناسب أن نقول بدقة منذ البدء إن هذا الأمر قد يجري على مستويات متباينة، ويتبع سبلاً شتى. فثمة، أولاً، النتائج المحتملة لما يمكن أن يدعى ضروب اللاهوت المعاصرة التي تتصل بفكرة «موت الله» والتي ذهبت إلى بطلان وتفاهة جميع مفاهيم (الكنائس) المسيحية ورموزها وشعائرها، ثم أخذت بالرغم من ذلك تأمل، على ما يبدو، في أن يغدو وعي اتسام (العالم) والوجود الإنساني بسمة اللامقدس اتساماً جذرياً، يغدو أساس نمط جديد من أنماط «التجربة الدينية»، بنتيجة تزاوج

---

(1) Profane, Sacré.

أضـــداد[1]، Oppositurium Coincidentia تـــزاوج يكتنفـــه الســـر والمفارقة[2].

ثـم أن هنـاك بحوثاً ممكنة تنطلق من الاعتقـاد بأن التـدين هـو بنية الشعور القصوى؛ وإنه لا يتعلق بأحوال التعـارض التي لا تحصـى، وهـي زائلة (ما دامـت تاريخيـة)، بـين «المقـدس» و«العـادي»، كمـا نلقاهـا فـي مجـرى التـاريخ وبعبـارة أخـرى، أن زوال الـديانات لا ينطـوي البتـة علـى زوال «التدين»؛ وأن إضفاء الصبغة الزمنية على قيمة من القيم الدينية لا يخرج عن أنه ظاهرة دينية ليست، آخر المطاف، سوى حالة خاصة من قانون تحول القيم الإنسانية العام؛ وأن السـمة «غير المقدسة» التي تسـم سلوكاً «مقدساً» لا تفترض سلفاً انقطاع الاتصـال: إن «غير المقـدس» أو «العـادي» لـيس سـوى شـكل جديـد مـن أشـكال تجلـي البنيـة المقوّمـة للإنسـان ذاتهـا، هـذه البنيـة التي كانـت تتجلـى فيمـا سـلف فـي تعبيـرات «مقدسة».

وأخيراً، هنـاك إمكـان نمـو ثالـث: يـرد الباحـث تعـارض (المقـدس- العـادي) مـن حيـث أنـه صـفة مميـزة للأديـان، ويؤكـد علـى أن المسـيحية ليسـت «دينـاً»؛ وأنهـا، مـن ثـم، لا تحتـاج إلـى مثـل هـذا التمييـز الثنـائي للواقـع؛ وأن المسـيحي يكـف عـن أن يحيـا فـي «كـون»[3]، لأنـه يحيـا فـي (التاريخ).

---

(1) Rites.

(2) Paradoxale- لقد شرح المؤلف رأيه في تحول العادي إلى مقدس بنتيجة هذا التزاوج في أمكنة مختلفة من آثاره، ومثلا في كتابه: اليوغا- (طبعة 1968 ص 266) (المترجم).

(3) Cosmos.

لقد تناولنا فيما مضى بعض هذه الأفكار التي نلمع إليها هنا وأعربنا عنها إعراباً منهجياً إلى حد يكثر أو يقل؛ وثمة أفكار أخرى يمكن أن نستشفها منذ وقت قريب لدى علماء اللاهوت المناضلين. وبذا يتضح إننا شعرنا بعدم اضطرارنا لمناقشتها وهي لا تشير إلا إلى نزعات واتجاهات ناشئة، ونحن ما زلنا نجهل حتى احتمالات لبقائها ونمائها.

ومرة أخرى، شاء صديقنا العزيز العلامة الدكتور (جان كويار) Jean Gouillard أن يضطلع بمراجعة النص الفرنسي؛ فليجد هنا إعرابنا عن الاعتراف الصادق بجميل فضله.

جامعة شيكاغو

تشرين الأول 1964

المدخل

ما زال الناس كافة يذكرون الصدى العالمي الذي أحدثه كتاب (رودلف أوتو) Rudolf Otto وعنوان: «المقدس»[1] 1917. وقد نجم نجاح هذا الكتاب بلا ريب عن جدته وعن أصالة منظورة. فعوضاً عن أن يدرس (رودلف أوتو) الأفكار المتصلة بموضوع الله والدين، أخذ يحلل أشكال التجربة الدينية. وقد كان متحلياً بإرهاف نفسي عظيم، ومزوداً بتهيئة مزدوجة على اعتباره لاهوتياً ومؤرخ أديان، وقد نجح في استخلاص فحوى الأديان وسماتها المميزة. أهمل الجانب العقلي والتأملي من الدين، وألقى بقوة نوراً ساطعاً على الجانب اللاعقلي. وقد قرأ (أوتو) (لوثر) Luther، وفهم ماذا تعني عبارة «الله الحي» في نظر المؤمن. إنه لم يكن إله الفلاسفة، إله أمثال (ارازم) Erasme؛ ولم يكن فكرة ولا مفهوماً مجرداً؛ لم يكن مجرد مجاز معنوي. إنه لم يكن قدرة[2] رهيبة متجلية في «الغضب» الإلهي.

لقد جهد (رودلف أوتو)، في كتابه، للاعتراف بسمات هذه التجربة الدينية المرعبة واللاعقلية واكتشف أن الشعور بالفزع[3] حيال هذه

---

(1) Das Heilige.

(2) Puissance.

(3) Effroi.

الروعة السرية[1]، حيال هذه الجلالة[2] التي ينبثق عنها سمو قدرة ساحقة؛ اكتشف الخشية الدينية[3] أمام هذه الفتنة السرية[4] حيث يتفتح ملء الكائن الكامل. وقد أشار (أوتو) إلى جميع هذه التجارب على اعتبارها إلهية Numineuses (من الأصل اللاتيني لكلمة نومن Numen، أي إله). لأنها صادرة عن كشف جانب من جوانب القدرة الإلهية. وإن الإلهي (نومينو) لينفرد بتميزه بأنه شيء مغاير إطلاقاً[5]، شيء مغاير مغايرة تامة جذرية؛ إنه منزه عن أن يشبه شيئاً إنسانياً أو كونياً. وأن الإنسان ليشعر أمامه بشعور العجز والتفاهة، شعور «ألا يكون المرء سوى مخلوق»، الشعور الذي يعرب عنه (إبراهيم) حين خاطب الرب قائلاً: «إني قد شرعت أُكلم المولى وأنا تراب ورماد» (سفر التكوين، الإصحاح 18؛ 27).

المقدس يتجلى دوماً على أنه واقع من نظام آخر غير نظام الوقائع «الطبيعية». وفي وسع الكلام أن يعبر بسذاجة عن الروعة، عن الجلالة، عن الفتنة السرية، بحدود مستمدة من المجال الطبيعي أو من مجال الحياة الروحية العادية للإنسان. ولكن هذه المفردات المشبّهة تنجم، بوجه الدقة، عن عجز الإنسان عن الإعراب عن المغاير إطلاقاً: إن الكلام يضطر إلى استخدام حدود مستمدة من التجربة الطبيعية للإنسان عندما يود الإيحاء بكل ما يجاوز هذه التجربة بالذات.

---

(1) Mystrium Tremendum.

(2) Majestas.

(3) Crainte Religieuse.

(4) Mysterium Fascinas.

(5) Ganz Andere.

مضى أربعون عاماً وما تزال تحليلات (رودلف أوتو) تحتفظ بقيمتها؛ وسيجد القارئ فائدة من قراءتها وتأملها. ولكننا سننظر في الصفحات التالية من زاوية أخرى. إننا نرغب في تقديم ظاهرة المقدس بتعقدها كله، لا في ما تنطوي عليه من «لا عقلي» وحسب. ذلك أن العلاقة بين العناصر اللاعقلية والعناصر العقلية في الدين ليست هي التي تعنينا، وإنما يعنينا المقدس بجملته. وأن التعريف الأول الذي يمكننا تقديمه عن المقدس هو أنه يعارض العادي. وأن الصفحات التالية تستهدف تبيان هذا التعارض بين المقدس والعادي وضرب أمثلة دقيقة عليه.

عندما يتجلى المقدس:

إنما يعرف الإنسان المقدس لأن المقدس يتجلى، يظهر ظهور شيء يغاير الشيء العادي مغايرة تامة. وقد اقترحنا لفظ تجلي القداسة Hiérophanie للإعراب عن عملية تجلي المقدس وهذا اللفظ سهل موائم ولا سيما وأنه لا يتضمن أي معنى دقيق إضافي: إنه لا يعرب إلا عما ينطوي عليه أصل معناه اللغوي، أي معنى شيء مقدس يظهر لنا. ومن الجائز أن نقول إن تاريخ الأديان، من الديانات الابتدائية حتى الديانات الراقية، يتألف من تراكم أحوال تجلي المقدس، يتألف من تجليات الوقائع أو الحوادث المقدسة، يتألف من أكثر تجليات المقدس اتصافاً بالصفة الأولية: مثلا تجلي القداسة في موضوع من المواضيع: حجر أو شجرة، حتى تجلي القداسة العليا الماثلة لدى المسيحي بتأنس الله في (يسوع- المسيح): لا يوجد انقطاع. بل ثمة دوما نفس الحدث السري: تجلي شيء «مغاير تماماً»، تجلي واقع من غير عالمنا في مواضيع هي متكاملة مع عالمنا «الطبيعي»، عالمنا «العادي».

إن الإنسان الغربي الحديث يشعر ببعض الضيق تجاه بعض أشكال تجليات القداسة: فمن العسير عليه الموافقة على قدرة المقدس، في نظر بعض الناس، على أن يتجلى في أحجار، أو أشجار. ولكن الأمر، كما سنرى بعد قليل، لا يتناول إجلال الجحر أو الشجر بذاتهما. الحجر المقدس، والشجرة المقدسة، لا يُعبدان على أنهما حجر أو شجرة، بل إنهما موضع عبادة بوجه الدقة لأن القداسة تتجلى فيهما، لأنهما حجر أو شجرة، بل إنهما موضع عبادة بوجه الدقة لأن القداسة تتجلى فيهما، لأنهما «يُظهران» شيئاً لم يبق هو حجراً ولا شجرة، بل هو القداسة، هو المغاير إطلاقاً.

ونحن لا نسرف البتة في الإلحاف على المفارقة الملازمة لتجلي القداسة، حتى أبسط التجلي. فالقداسة إذ تظهر في شيء من الأشياء يغدو شيئاً مغايراً لما كان عليه مع بقائه هو هو، لأنه يثابر على المشاركة في وسطه الكوني المحيط به. الحجر المقدس يظل حجراً. وفي الظاهر (وبقول أدق، من وجهة النظر العادية)، لا يميزه أي شيء عن سائر الحجارة. ولكن الذين يكتشف لهم الحجر على أنه مقدس يرون أن واقعه يتحول، على العكس، إلى واقع خارق للطبيعة. وبتعبير آخر، إن (الطبيعة) بأسرها، حتى في نظر أصحاب التجربة الدينية، يمكن أن تتكشف في حلة أن لها قداسة كونيّة. ويمكن أن يصبح (الكون) برمته كلها موضع تجلي القداسة.

إن إنسان المجتمعات الغابرة ينزع إلى أن يحيا أكثر ما يحيا في المقدس، يحيا على صلة صميمية مع الأشياء التي أضفى القداسة عليها. ومن السهل فهم هذه النزعة: ذلك أن المقدس في نظر «الابتدائيين»، مثلما هو في نظر جميع المجتمعات قبل- الحديثة، المقدس يعادل القدرة، ويعادل، آخر الأمر، الواقع بالمعنى الأصح. المقدس مشبع

بالوجود. والقدرة المقدسة تدل بآن واحد على معنى الواقع والديمومة والنجوع. وأن تعارض «المقدس» و«العادي» يُترجم غالباً بالتعارض بين «واقعي» و«لاواقعي» أو شبه واقعي. لنقل بوضوح: علينا ألا نتوقع العثور على مفردات لغة الفلاسفة في اللغات الغابرة: واقعي- لا واقعي، إلخ... بيد أن الشيء بذاته موجود فيها. ومن الطبيعي إذن أن يرغب الإنسان المتدين رغبة عميقة في أن يكون، في أن يسهم في الواقع، في أن يمتلئ قدرة.

كيف يجهد الإنسان الديني للحفاظ على وجوده في كون مقدس أطول زمن ممكن؛ كيف تبدو تجربته الشاملة بالحياة بالنسبة إلى تجربة الإنسان المحروم من الشعور الديني، الإنسان الذي يحيا أو يرغب في أن يحيا في عالم سلخت عنه قداسته: ذاكم هو الموضوع الذي سيسود الصفحات التالية: ولنذكر على الفور أن العالم العادي من حيث جملته، (الكون) المجرد عن قداسته تجريداً كاملاً، إن هو إلا اكتشاف حديث من اكتشافات الفكر الإنساني. وليس من غرضنا أن نبحث السبل التاريخية ولا تبدلات السلوك الروحي التي انتهى بها الإنسان الحديث إلى سلخ صفة القداسة عن عالمه واضطلع بالحياة على النحو العادي أو غير المقدس. ويكفي أن نلاحظ هنا فقط أن سلخ الصفة القدسية سمة تميز التجربة الشاملة لدى الإنسان اللا- متدين[1] في المجتمعات الحديثة؛ ولذا فإن هذا الإنسان الأخير يشعر بصعوبة تزداد شأواً يوماً بعد يوم عندما يسعى إلى العثور من جديد على الأبعاد الوجودية للإنسان الديني في المجتمعات الغابرة.

---

(1) Non-Religieux.

طرازا الوجود في (العالم):

إننا سنقيس سعة الهوة التي تفصل طرازي التجارب، طراز تجربة المقدس وطراز تجربة العادي، بقراءة البحوث التي تتناول موضوع المكان المقدس، وبناء المساكن بناءً شعائرياً، كما يتناول ضروب تجربة (الزمان) الدينية وعلاقات الإنسان الديني (بالطبيعة) وبعالم الأدوات وكما تتناول أيضاً تقديس حياة الإنسان ذاتها وإضفاء صفة القداسة على وظائفه الحيوية (الغذاء، التناسل، العمل، إلخ). ويكفي أن نتذكر ما آل إليه أمر المدينة أو البيت، أمر (الطبيعة) أو الأدوات أو العمل في نظر الإنسان الحديث والحيادي من الناحية الدينية[1] حتى ندرك إدراكاً حياً ما يميزه عن إنسان المجتمعات الغابرة بل وحتى عن القروي في (أوروبا المسيحية). ففي نظر الضمير الحديث، أن عملاً فيزيولوجياً كالغذاء والتناسل إلخ لا يزيد عن أن يكونَ عملا عضوياً مهماً بلغ عدد المحرمات[2] التي ما تزال تكتنفه (قواعد المائدة؛ حدود «الأخلاق الجيدة» المفروضة على السلوك الجنسي....)؛ ولكن «الابتدائي» يرى أن مثل هذا العمل ليس أبداً مجرد عمل فيزيولوجي. إنه في الحق، أو يمكن أن يكون، «سراً مقدساً»، اتحاداً بالمقدس[3].

وسيلاحظ القارئ بعد قليل أن المقدس والعادي يؤلفان طرازين من طرز الوجود في العالم، وصفين وجوديين يضطلع بهما الإنسان في تاريخه الطويل. وهذان الطرازان من الكون في (العالم) لا يعني بهما فقط تاريخ الأديان أو علم الاجتماع، وهما لا يؤلفان موضوع الدراسات

---

(1) Areligieux وسنطلق عليه لفظ «اللاديني» طلب للإيجاز (المترجم).

(2) Tabous.

(3) Communion.

التاريخية أو الاجتماعية أو الاثنولوجية[1] وحسب. بل إن طرازي الوجود المقدس والعادي يتعلقان، آخر الأمر، بالأوضاع المختلفة التي غزاها الإنسان داخل (الكون)؛ إنهما يثيران، بآن واحد، اهتمام الفيلسوف واهتمام كل باحث يرغب في معرفة الأبعاد الممكنة للوجود الإنساني.

وعلى هذا، فإن مؤلف هذا الكتاب الصغير، بالرغم من أنه مؤرخ أديان، لا يستهدف أن يكتب فقط من زاوية اختصاصه. أجل إن الإنسان في المجتمعات التقليدية هو بالطبع إنسان ديني، ولكن سلوكه يجري في إطار سلوك الإنسان بوجه عام، ولذا فإنه يثير اهتمام علم الإنسان[2] الفلسفي والفنومنولوجيا وعلم النفس.

ونحن لن نتردد في سبيل أن نبرز على نحو أفضل الإمارات النوعية للوجود في عالم يمكن أن يغدو مقدساً، لن نتردد في إيراد أمثلة مختارة من طائفة كبرى من الديانات، أمثلة منتقاة من عهود وثقافات متباينة. فلا شيء يبد المثل، أو الحادث المشخص. وسيكون من العبث أن نسهب في الكلام على بنية المكان المقدس بدون أن نظهر، بأمثلة دقيقة، كيف يبنى هذا المكان أو ذاك، ولا لماذا يصبح مغايراً بالكيف للمكان العادي الذي يكتنفه. وسنستقي أمثلتنا من حياة سكان (بلاد الرافدين) و(الهند) و(الصين) وشعب الـ (كواكيوتل) Kwakiutl وشعوب «ابتدائية» أخرى. ومثل هذا الرصف للحوادث الدينية المنتقاة من وقائع شعوب جد متباينة في الزمان وفي المكان، لا يخلو من خطر في المنظور التاريخي-الثقافي. ذلك أن الباحث يتعرض دوماً لخطر الوقوع من جديد في

(1) نسبة إلى اللاتنولوجيا Ethnologie وهي علم الإنسان التحليلي في حين أن الانتربولوجيا هي علم الإنسان (المترجم).

(2) Anthropologie.

أخطاء القرن التاسع عشر، ولا سيما الاعتقاد كما أعتقد (تايلور) Tylor أو (فريزر) Frazer بأن الفكر البشري يرتكس ارتكاساً متماثلاً حيال الظواهر الطبيعية. بيد أن تقدم الأتنولوجيا الثقافية وتاريخ الأديان قد أظهر أن ذلك الارتكاس غير صحيح، وإن «ارتكاسات الإنسان بإزاء (الطبيعة)» تتبع غير مرة حال الثقافة، وإذن تتبع (التاريخ).

بيد أن إبراز الإمارات النوعية للتجربة الدينية يفوق بالأهمية، بالنسبة إلى غرضنا، أهمية إظهار الأنواع المختلفة لهذه التجربة والفوارق الناجمة عن (التاريخ). وهذا يعدل تقريباً قولنا بأننا عمدنا، من أجل أن نجلو على نحو أفضل الظاهرة الشاعرية، إلى إيراد أمثلة جد متباينة، وذكرنا إلى جانب (هومير) Homère و(فرجيل) Virgile و(دانتي) Dante، قصائد (هندية) أو (صينية) أو (مكسيكية)، أي إننا نستشهد بقصائد متكافلة تاريخياً (هومير، فرجيل، دانتي) ونستشهد في الوقت ذاته بمبتكرات تنتمي إلى نظريات جمالية مغايرة. ومثل هذا الرصف يثير الريبة في حدود تاريخ الأدب، ولكنه قد يكون ذا قيمة إذا ما استهدفنا وصف الظاهرة الشاعرية من حيث هي، وقصدنا إظهار الفارق الأساسي بين اللغة الشاعرية واللغة النفعية، اللغة اليومية.

المقدس و(التاريخ):

إن غرضنا الأول هو أن نقدم الأبعاد النوعية للتجربة الدينية وأن نبرز فوارقها التي تميزها عن التجربة العادية (بالعالم) ونحن نلحف على جمل الشروط التي أحاطت بالتجربة الدينية (بالعالم) خلال العصور. وعلى هذا المنوال، فإن من البديهي أن يتعذر نمو الرمزيات وعبادة (الأرض- الأم) وعبادة الخصب البشري والزراعي وتقديس المرأة... إلخ، ويكون من الممتنع تأليف منظومة دينية ذات دقائق غنية إلا

باكتشاف الزراعة؛ وكذلك فإن من البديهي أن مجتمع ما قبل- الزراعة، مجتمع الصيادين، لم يكن في وسعه أن يشعر بتقديس (الأرض- الأم) على الطريقة ذاتها، ولا بالشدة ذاتها. وإنما ينشأ اختلاف التجربة عن الاختلاف في الاقتصاد، وفي الثقافة، وفي التنظيم الاجتماعي، وبكلمة واحدة في (التاريخ). وعلى الرغم من ذلك، فإن بين سلوك الصيادين الرحل وسلوك المزارعين الحضر تشابهاً يبدو لنا أنه ذو أهمية أعظم جداً من أهمية تباين نوعي هذا السلوك: ذلك أن هؤلاء وأولئك يعيشون في (كون) مقدس، ويشتركون في تقديس كوني يتجلى في عالم الحيوان تجليه في عالم النبات. ويكفي أن نقارن أوضاعهم الوجودية بأوضاع إنسان المجتمعات الحديثة الذي يحيا في كون سلخت عنه قداسته حتى نعي على الفور كل ما يفصل هذا الإنسان الأخير عن الآخرين. ونحن ندرك في الوقت ذاته الأساس السليم للمقارنة بين الحوادث الدينية المتصلة بثقافات مختلفة: إن هذه الحوادث كلها تصدر عن سلوك واحد هو سلوك الإنسان الديني.

جائز إذن أن يصلح هذا الكتاب الصغير مدخلاً عاماً لتاريخ الأديان ما دام أنه يصف طرز المقدس ووضع الإنسان في عالم مثقل بالقيم الدينية. بيد أنه ليس كتاب تاريخ أديان بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن المؤلف لم يضطلع بعبء الإشارة، في صدد الأمثلة التي يضربها، إلى قرائنها التاريخية- الثقافية. ولو شاء ذلك لاحتاج إلى عدة مجلدات. وسيجد القارئ في الكتب المذكورة في ثبت المراجع جميع المعلومات التي يحتاج إليها.

سان- كلو

نيسان 1956

الفصل الأول

المكان المقدس وتجلي القداسة

التجانس المكاني وتجلي القداسة:

يرى الإنسان الديني أن المكان غير متجانس؛ فهو يحتوي على انقطاعات، على كسور: هناك أجزاء من المكان تختلف كيفياً عن سواها. يقول الرب إلى (موسى): «لا تقترب إلى ههنا. اخلع حذاءك من رجليك لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة». (سفر الخروج، الإصحاح 3؛5) هناك إذن مكان مقدس، ومن ثم، «قوي»، ذو دلالة؛ وهناك أمكنة أخرى غير مقدسة، ومن ثم، بدون بنية ولا قوام، أي بكلمة واحدة: أمكنة لا شكل لها[1]. وفوق ذلك: إن عدم التجانس المكاني يتجلى لدى الإنسان الديني في تجربة تعارض يقوم بين المكان المقدس، وهو وحده واقعي، وحده يوجد حقاً، وبين كل ما بقي، وهو عبارة عن امتداد غير ذي شكل، الامتداد الذي يكتنفه.

لنقل على الفور إن تجربة عدم تجانس المكان الدينية هي تجربة أولية، وهي أشبه بعملية «تأسيس (العالم)». وليس الأمر أمر تأمل وبحث

---

(1) Amorphes.

نظري، بل هو أمر تجربة دينية أصلية تسبق كل تفكير حول (العالم). إن الانفصام[1] الذي يصيب المكان هو الذي يتيح تشكيل العالم، لأن هذا الانفصام هو الذي يكشف عن «النقطة الثابتة»، عن المحور المركزي لكل اتجاه مقبل. وعندما يظهر المقدس في أية حالة من أحوال تجلي القداسة لا يوجد انفصام في تجانس المكان وحسب، بل يوجد كذلك كشف عن واقع مطلق يعارض في لا- واقعيته[2] الامتداد الرحب المحيط. إن ظهور المقدس هو الأساس الانتولوجي (للعالم). وإن تجلي القداسة يكشف في الامتداد المتجانس اللانهائي، حيث يتعذر وجود أي صدى، يكشف عن «نقطة ثابتة» مطلقة، يكشف عن «مركز».

ندرك إذن إلى أي مدى يتحلى اكتشاف المكان المقدس، أي وحيه، بقيمة وجودية لدى الإنسان الديني: لا شيء يمكن أن يبدأ، ولا أن يُصنع، بدون انتحاء مسبق. وكل انتحاء يتضمن اكتساب نقطة ثابتة. ولذا فإن الإنسان الديني قد جهد ليضع نفسه في «مركز العالم». ولا بد من تأسيس (العالم) من أجل الحياة فيه. ومن المحال أن يولد أي عالم بـ«الاختلاط»، اختلاط التجانس والنسبية في المكان العادي. وإن اكتشاف نقطة ثابتة- هي «المركز» - أو أضفاءها، يعدل (خلق العالم). وستظهر الأمثلة بعد قليل بوضوح تام قيمة الانتماء الشعائري وبناء المكان المقدس في مجال نظرية تكون العالم[3].

ومن الناحية المقابلة، إن المكان متجانس وحيادي في نظر التجربة العادية: وأن أي انفصام لا يميز في كتلته أجزاء مختلفة من الناحية

---

(1) Rupture.

(2) Non-Réalité.

(3) Cosmogonie.

الكيفية. المكان الهندسي يمكن أن يُجزأ أو يحدّد بأي تجاه ولكن أي تمييز كيفي وأي انتحاء لا يصدران عن بنيته الخاصة. وبديهي أن من الواجب ألا نخلط مفهوم المكان الهندسي المتجانس الحيادي بتجربة المكان «العادي»، وهي تعارض تجربة المكان المقدس التي تعنينا هي وحدها هنا. إن مفهوم المكان المتجانس، وتاريخ هذا المفهوم (ذلك أن الفكر الفلسفي والعلمي قد اكتسبه منذ العصر القديم) يؤلفان مشكلة مغايرة تماماً، ونحن لن نعالجها. وإنما يعنينا في هذا البحث الاهتمام بتجربة المكان كما يحياها الإنسان اللا- متدين، الإنسان الذي يرفض قدسية (العالم)، ويكتفي بوجود «عادي»، وجود بريء من أي افتراض ديني مسبق.

ولا بد لنا من أن نضيف هنا على الفور أن مثل هذا الوجود العادي لا يوجد البتة في حال النقاء التام فمهما بلغت درجة سلخ القداسة عن (العالم) فإن الإنسان الذي اختار حياة عادية لا ينجح في حذف السلوك الديني. وسنرى أن الوجود الذي سلخت القداسة عنه إلى أبعد حد يستطاع لا يزال هو ذاته يحتفظ بآثار تقويم (العالم) تقويماً دينياً.

لندع الآن، وبصورة موقوتة، هذا الجانب من جوانب المسألة، ولنقتصر مقارنة التجربتين اللتين نتناولهما بالبحث: تجربة المكان المقدس، وتجربة المكان العادي. إنا نذكر ما تقتضيه التجربة الأولى: إن اكتشاف مكان مقدس يتيح الوصول إلى «نقطة ثابتة»، يتيح الانتحاء داخل التجانس المختلط، ويتيح «تأسيس العالم» وأن يعيش المرء فعلاً. وعلى العكس، تحافظ التجربة العادية على التجانس، وإذن، على نسبية المكان. وإن كل انتحاء حقيقي يزول، لأن «النقطة الثابتة» تكف عن التمتع بوضع انتولوجي وحيد: فهي تظهر وتزول تبع الضرورات اليومية. والحق أنه لا يبقى ثمة «عالم»، بل مجرد نتف من كون مكسور، كتلة

غير ذات شكل مؤلفة من «أمكنة» لا نهاية لها، أمكنة حيادية يتحرك فيها الإنسان وهي تستجيب لإلزامات أي وجود متكامل في مجتمع صناعي.

وبالرغم من ذلك، نلقى في هذه التجربة، تجربة المكان العادي، استمرار القيم التي تذكّر إلى حد كبير أو صغير باللاتجانس المميز للتجربة الدينية. ذلك أن ثمة أمكنة تبقى متميزة، تبقى مختلفة عن سواها اختلافاً كيفياً: موطن الولادة، منبت الحب الأول، أو الشارع، أو زاوية المدينة الأجنبية الأولى التي يزورها المرء في صباه. إن هذه الأمكنة كلها تحتفظ، حتى في نظر الإنسان اللا- متدين بكل معنى الكلمة، تحتفظ بصفة استثنائية، صفة «وحيدة»: إنها هي «الأمكنة المقدسة» لعالمه الخاص، كما لو أن هذا الكائن اللا- متدين كان قد تمتع بوحي صادر عن واقع مغاير للواقع الذي يسهم فيه بتجربته اليومية.

لنحتفظ بهذا المثل عن السلوك «الديني - الخفي» للإنسان العادي. وستسنح لنا فرصة الإلمام بأمثلة أخرى على هذا الخفض وسلخ القداسة عن القيم وعن أحوال السلوك الديني. وسنعي فيما بعد الدلالة العميقة لهذه الأمثلة[1].

تجلي الإلهي والإشارات:

في وسعنا أن نورد مثلاً شائعاً يظهر بداهة عدم تجانس المكان عند الإنسان الديني: كنيسة من الكنائس في مدينة حديثة. فالإنسان المؤمن يرى أن هذه الكنيسة تشترك بمكان آخر هو الشارع الذي توجد فيه. ولكن الباب الذي يفتح إلى داخل الكنيسة يمثل انقطاعاً في المكان. وتدل العتبة التي تفصل المكانين في الوقت ذاته على اللون بين عالمين:

---

(1) Théophanie.

العالم العادي والعالم الديني: إن العتبة هي بآن واحد حد، جبهة تميز وتعارض عالمين، وهي المكان العجيب المفارق[1] الذي يلتقي فيه هذان العالمان، وحيث يمكن أن يحدث الانتقال من العالم العادي إلى العالم المقدس.

ومثل هذه الوظيفة الشعائرية تعزى إلى عتبة المساكن البشرية، ولذا فإنها تتمتع بمثل هذا الاعتبار. إن شعائر كثيرة تواكب المرور فوق عتبة المنزل: فالمرء يقوم بحركات إجلال وانحناء أو سجود، يتقرأها بلمسه إجلالاً، إلخ. وإن للعتبة «حراسها»: آلهة وأرواح تحرس المدخل من سوء إرادة البشر وتصونه من شر القوى الشيطانية الوبائية. وهناك أيضاً تعتبر بعض العبادات الشرقية الغابرة (بابل، مصر، اليهودية) مكان الحكم الأخير. العتبة، والباب، يُظهران على نحو مباشر ومشخص الانقطاع في استمرار المكان. ومن هنا نشأت أهميتها الدينية لأنهما معاً يمثلان رموز الانتقال ووسائله.

وعلى هذا نفهم سبب مشاركة الكنيسة في مكان آخر يغاير كل المغايرة محل الجماعات البشرية التي تكتنفها. ففي وسط الحرم يصبح العالم العادي متعالياً. وفي مستويات ثقافية أقدم، تعرب صور الانفتاح المختلفة عن إمكان هذا التعالي: فهناك، في الحرم المقدس، يصبح الاتصال بالآلهة ممكناً؛ ومن ثم، يجب أن يوجد «باب» نحو الأعلى، باب تستطيع الآلهة أن تنزل منه إلى (الأرض)، ويمكن للإنسان أن يرقى عبره رمزياً إلى (السماء). وسنرى بعد قليل أن تلك كانت حال كثير من الديانات: إن الهيكل يؤلف بالمعنى الصحيح «كوة»، «فتحة»، نحو الأعلى ويكفل الاتصال بعالم الآلهة.

---

(1) Paradoxal.

إن كـل مكـان مقـدس ينطـوي علـى تجلـي القداسـة، علـى انبثـاق المقدس الذي ينجم عنه انتزاع أرض عن وسط كوني مجاور وجعلها مغايرة مغايَرة كيفية. وعندما رأى (يعقوب) في (كنعان) في منامه سلّماً منصـوباً منصـوبة علـى الأرض ورأسـها يمـس السـماء ورأى الملائكـة صاعدة ونازلة عليها وسمع الرب وهو واقف عليها يقول: «أنا الرب إله إبراهيم»، استيقظ وصاح: «ما أرهب هذا المكان. ما هذا إلا بيت الله. وهذا باب السماء!» وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه وأقامه عموداً وسكب زيتاً على رأسه ودعا اسم ذلك المكان «بيت إيل» أي بيت الله (سفر التكوين، الإصحاح 28؛ 12- 19). إن الرمزية المضمرة في «باب السماء» رمزية غنية معقدة: وأن تجلي الإلهي يقدس مكاناً من الأمكنة من جراء أنه يجعله «مفتوحاً» نحو الأعلى، أي موصلاً إلى السماء، يجعله نقطة عجيبة مفارقة للانتقال من طراز وجود إلى طراز وجود آخر. ونحن سنصادف عما قريب أمثلة أخرى أدق: معابد هي «أبواب الآلهة»، أمكنة الانتقال بين (السماء) و(الأرض).

بل إن الأمر لا يتطلب في الغالب تجلي الإلهي ولا تجلي القداسة بالمعنى الصحيح: وإنما تكفي أية إشارة لتدل على قداسة المكان. «تروي الأسطورة أن (المرابط) الذي أسس «المحل» في أواخر القرن السادس عشر قد توقف ليبيت ليلة قرب النبع وغرس في الأرض عصاه. ولما أراد أن يأخذها من غده ليتابع مسيرته وجدها راسخة وعليها البراعم فاعتبر ذلك إشارة تدل على مشيئة الله فشاد منزله عندئذ في ذلك المكان»[1]. ذلك أن الإشارة التي تحمل الدلالة الدينية تُدخل عنصراً

---

(1) رينه باسيه: مجلة التقاليد الشعبية؛ 22- 1907 ص 287

René Basset: Revue des Traditions populaires.

مطلقاً وتهيء النسبية والاختلاط. إن شيئاً لا ينتمي إلى أشياء هذا العالم قد ظهر ظهوراً دامغاً وحدّد بظهوره الاتجاه المنشود أو رسم سبيل السلوك.

فإذا لم تتجل في الأمكنة المجاورة أية إشارة عمد الناس إلى استثارتها ولجأوا مثلاً إلى نوع من الاستحضار[1] بوساطة بعض الحيوانات: فهذه الحيوانات هي التي تظهر المكان الموائم لقيام المعبد أو القرية. والأمر إنما يتناول بوجه الإجمال استدعاء قوى أو أشكال مقدسة بغية الوصول مباشرة إلى التوجيه عبر تجانس المكان. إنهم يطلبون إشارة تضع حداً للتوتر الناجم عن النسبية وعن القلق، قلق العجز عن تحديد المنحى، وبالإجمال، هباً في العثور على نقطة استناد مطلقة. مثال ذلك: إنهم يلاحقون حيواناً مقدساً، وحيثما يتوصلون إلى قتله يشيدون المعبد؛ أو أنهم يطلقون سراح حيوان أهلي- ومثلاً ثور- يبحثون عنه بعد مضي بضعة أيام ويذبحون قرباناً في المكان ذاته. ويقيمون في ذلك المكان المذبح ويبنون القرية حول هذا المذبح. والحيوانات هي التي تكشف، في جميع هذه الأحوال، عن قداسة المكان: وعلى هذا فليس الناس أحراراً في اختيارهم المكان المقدس: بل إنهم إنما يبحثون عنه ويكتشفونه بوساطة إشارات سرية.

توضح لنا هذه الأمثلة القليلة الوسائل المختلفة التي يحقق بها الإنسان الديني غرضه من الكشف عن مكان مقدس. وفي كل من هذه الأحوال يزيل تجلي القداسة تجانس المكان ويكشف عن «نقطة ثابتة». ولما كان الإنسان الديني لا يستطيع أن يحيا إلا في جو مشبع بالمقدس، فإننا نتوقع بالضرورة وجود عدد كبير من «التقنيات» التي تساعد على

(1) Evocatio.

تقديس المكان. وقد رأينا: أن المقدس هو الواقعي بالمعنى الممتاز، وهو بآن واحدة قدرة ونجوع وينبوع جياة وخصب وأن رغبة الإنسان الديني في أن يحيا في المقدس، تعدل، في الحق، رغبته في أن يوجد في الواقع الموضوعي، في ألا يدع شلل نسبية التجارب الذاتية الخالصة يستولي عليه، رغبته في أن يحيا في عالم واقعي ناجع، لا في وهم. وهذا السلوك يتحقق في مستويات وجوده كلها، ولكنه بديهي بوجه خاص في رغبة الإنسان الديني بأن يتحرك في عالم مقدس، أي في مكان مقدس. ولهذا السبب ابتكر الناس «تقنيات» انتحاء، وهي بالمعنى الصحيح «تقنيات» بناء المكان المقدس. ولكن علينا ألا نحسب أن الأمر من عمل الإنسان، وأن الإنسان ينجح بجهده في تقديس المكان. والحق أن الشعائر التي بها يبني الإنسان مكاناً مقدساً تكون ناجعة على قدر محاكاتها عمل الإلهي. ولا بد من أجل فهم أفضل لضرورة بناء المكان المقدس بحسب الشعائر، لا بد من الإلحاح قليلاً على المفهوم التقليدي «للعالم»: وإذ ذاك يتضح لنا على الفور أن كل «عالم» هو في نظر الإنسان الديني «عالم مقدس».

الاختلاط والكون:

تتميز المجتمعات التقليدية، أفضل ما تتميز، بالتعارض الذي تقيمه ضمناً بين الأرض التي تقر فيها وبين المكان المجهول وغير المحدود الذي يكتنفها: الأرض الأولى هي «العالم» (وبقول أدق: «عالمنا»)، (الكون)؛ وسائر ما بقي ليس (كوناً)، بل نوعاً من «عالم آخر»، من مكان غريب، مختلط، تعمره اليرقانات، والشياطين و«الغرباء» (الذي يشبّهونهم بالشياطين وبالأشباح). وهذا الانفصام في المكان يبدو للوهلة الأولى وكأنه ناشئ عن التعارض بين أرض مأهولة ومنظمة، إذن أرض

«مكوَّنة»، وبين مكان مجهول يمتد إلى ما وراء تخومها: لدينا، من جهة أولى، «كون»؛ ومن جهة أخرى، «اختلاط»[1]. ولكننا سنرى أن الأرض المأهولة، كل أرض، إن كانت «كوناً» فإنما يرجع ذلك، بوجه الدقة، إلى أنها قد نالت تقديساً سابقاً، أو لأنها، على نحو أو على نحو آخر، من عمل آلهة أو تتصل بعالم الآلهة. و«العالم» (أي: «عالمنا») هو كون تجلى فيه المقدس من قبل، وفيه أصبح انفصام المستويات، من ثم، ممكناً ومتكرراً.

يتضح هذا اتضاحاً شديداً باتصاله بالشعائر (الفيدية)[2] الخاصة

---

(1) Chaos.

(2) Vedique.

(الفيدا): لفظ سنسكريتي يعني «المعرفة الآلهة». وهو يدل على أقدس الكتب الدينية الهندية ويؤلف أساس الديانة الهندوسية. و(الفيدا) مجموعة أناشيد أقدمها هو الـ (ريلي فيدا) Rig- Veda ويرجح أنه كتب في القرن العاشر أو الثاني عشر قبل الميلاد. وهناك من يرى أن الأناشيد (الفيدية) انتقلت مشافهة منذ حوالي 1500 ق.م. وجمعت حوالي سنة (800) ق.م. ثم دونت. و(الفيدا) تشتمل على التقاليد الدينية (للآريين) الغزاة الذين انحدروا من جبال (الهمالايا). وهي تضم خمس مجموعات أساسية تسمى (سامهيتاس) Samhitas ويروى أن (براهما) Brahma قد أوحى بها إلى الـ (ريشي) Rishis وهم الحكماء أو البصيرون وتدل كلمة (شروتي) Cruti (أو الوحي) على كتب (الفيدا) بجملتها. أن (الريك فيدا) يتألف من (1028) نشيداً تضم (10417) بيتاً من الشعر (ريك) تمتدح عناصر الطبيعة المجسدة. وتسمى أيضاً فيدا الأدوار Vedas des Strophes وتتألف من مجموعتين هما (الياجور فيدا) Yajur Veda السوداء أو الفيدا الثانية الغامضة و(الياجور فيدا) البيضاء أو «الفيدا الثانية الناصعة، ثم الـ (ساما فيدا) Sama- Veda أو (فيدا الألحان)؛ ثم (الأترا

بامتلاك أرض من الأرضين: التملك يصبح قيماً من الناحية الشرعية من جراء نصب مذبح النار المقدسة (آغني)[1] Agni. «نقول إننا أقمنا حين نبني مسرح النار (كاراباتيا) (Gharhapatya) وأن جميع الذين بنوا المذبح يقال عنهم إنهم سكنوا شرعياً» (شاتاباتا، براهمانا، القسم السابع، 1، 1، 1- 4)[2]. إن (آغني) يصبح إذن حاضراً ويتحقق بحضوره الاتصال بعالم الآلهة عند نصب مذبح النار: وإن مكان المذبح يصبح مكانا مقدسا. ولكن دلالة الشعائر أكثر تعقيداً، وإذا ما أحطنا بتفاصيلها

فيدا) أو فيدا (الأترافان) Athrawans (أي كهنة المذابح الرسميون). وقد ألحقت بكل من هذه المجموعات وهي مجموعات شعرية على الأغلب، كتب لاهوتية كتبت نثراً وتسمى الـ (براهمانا) Brahmanas وتضاف إليها رسائل تعرف باسم (أرانياكاس) Aranyakas و(أوبانيشاد) Upanishads. وهذه المؤلفات كلها ترجع، في الأرجح، إلى زمن التنظيم البراهماني للديانة الفيدية القديمة. ويطلق عليها كلها اسم (الفيدا). كما يدرج تحت هذا الاسم أحياناً الـ (سوطرا) Sutras وهي مجموعات نصوص غير منزلة ولكن لها منزلة المرجع الديني. (المترجم).

(1) إله النار في ديانة الهند (الفيدية) القديمة: إنه يجسد النار السماوية (البرق، الشهب، النجوم، النيازك) ونار المذبح حيث تقدم القرابين، ونار المدفأة في البيت حيث يجتمع أفراد الأسرة عند هبوط الظلام، ونار طهي الطعام، ونار الإنارة، وكذلك النار التي تحرق الغابات والمدن: ويركب (آغني) عجلة واحدة مع (أندرا)؛ والريح هي حوذيه، والدخان علمه. وتزيد الأناشيد المهداة إليه عن سائر الأناشيد المرفوعة إلى بقية الآلهة. وهم يمثلونه ممتطياً ظهر كبش، وليس له مظهر خارجي محدد، ولكن له سبعة ألسن يستعملها للعق الزبدة المستخدمة في مذابح القرابين. (المترجم).

(2) Çatapatha Brahmana.

كافة فهمنا لماذا يعدل تقديس أرض من الأرضين معنى «تكوينها». والواقع أن نصب مذبح (آغني) ليس سوى تكرار فعل (ألخلق)، على مقياس العالم الصغير[1]. وإن الماء الذي يعجن بالغضار يشبه (الماء) الأولي أو الأصلي. والغضار المستخدم في بناء قاعدة المذبح يرمز إلى (الأرض)؛ والجدران الجانبية تمثل (الجو)، إلخ... وتصحب البناء أناشيد تعلن بصراحة عن المنطقة الكونية التي يتم خلقها الآن (المصدر السابق القسم الأول، 9؛ 2، 29 إلخ). وبقول وجيز، أن إشادة مذبح النار هي التي تفضي وحدها قيمة على امتلاك أرض من الأرضين، وهي تعدل تكون العالم.

إن أرضاً مجهولة، غريبة، غير آهلة (وهذا يعني في الغالب: لا يشغلها «أقراننا») ما تزال تشارك في طراز (الاختلاط) وهو طراز سائل ويرقاني. وعندما يحتلها المرء وبخاصة عندما يقيم فيها فإنه يحولها تحويلاً رمزياً إلى (كون) من جراء تكرار شعائري لنظرته إلى تكون العالم. فعلى ما يجب أن يغدو «عالمنا» أن يكون بادئ ذي بدء «مخلوقاً»، ولكل خلق أنموذج يحذو حذوه: إبداع الآلهة الكون. وعندما استولى المستعمرون (الاسكندنافيون) على (إيسلنده) (لاند- ناما)[2] وحرثوها لم يعتبروا عملهم عملاً أصيلاً ولا عملاً إنسانياً عادياً. وعندهم أن حرثهم الأرض لم يكن سوى تكرار عمل أولي: تحول (الاختلاط) إلى (كون) بنتيجة عملية (الخلق) الإلهي. فهم إذ يفلحون الأرض إنما يكررون عمل الآلهة التي كانت نظمت (الكون) بمنحها (الكون) بنية، وأشكالاً، ومعايير[3].

---

(1) Microcosmique.

(2) Land-Nama.

(3) ميرسيا الياد: أسطورة العود الآبدي (كاليمار 1949) ص 27.

وسواء أتناول الأمر حراثة أرض بكر أو غزو أرض يسكنها من قبل أناس «آخرون» واحتلالها، فلا بد من أن يكرر الامتلاك الشعائري في الأحوال كافة تكون العالم. وفي منظومة المجتمعات الغابرة، كل ما ليس «عالمنا» ليس بـ «عالم». ولا يجعل المرء أرضاً ما «أرضه» إلا «بخلقها» من جديد، أي بتقديسها. وقد استمر هذا السلوك الديني حيال أرض مجهولة، حتى في الغرب، إلى فجر الأزمنة الحديثة. إن «الغزاة» (الإسبان) و(البرتغاليين) يمتلكون باسم (يسوع- المسيح) أرضين اكتشفوها وغزوها. وأن نصب الصليب كان يقدّس المنطقة ويعدل، بنوع ما، «ولادة جديدة»: فـ (بالمسيح) «الأشياء العتيقة قد مضت. هو ذا الكل قد صار جديدا» (رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كرونثوس، الإصحاح الخامس، 17). بالصليب أصبحت البلاد التي اكتشفت مؤخراً بلاداً «متجددة»، بلاداً «أعيد خلقها».

تقديس مكان: تكرار نظرية تكون العالم:

من المهم أن نفهم فهماً جيداً أن إضفاء الصفة الكونية على أراض مجهولة إنما هو دوماً تقديس: فحين ينظم الناس مكانا من الأمكنة فإنهم يكررون عمل الآلهة الأنموذجي. ونحن نشاهد العلاقة الوثيقة بين إضفاء الصفة الكونية وبين التقديس، نشاهدها سلفاً في مستويات الثقافة الأولية، ومثلاً لدى البدو (الاستراليين) الذين ما برح اقتصادهم في مرحلة القطاف والصيد الصغير. وتذهب تقاليد قبيلة من قبائل (أرونتا) Arunta وهي قبيلة الـ (اشيلبا) Achilpa، إلى أن (الكائن) الإلهي (نومباكولا) Numbakula قد أضفى «الصفة الكونية»، في الأزمنة

الأسطورية، على أرضهم القادمة، وخلق (جدهم) وأسس مؤسساتهم. وقد صنع (نومباكولا) العمود المقدس (كوا أوا) Kauwa-Auwa وبعد أن ربطه بالدم، تسلق عليه وغاب في (السماء). وهذا العمود يمثل محوراً كونياً، لأن الأرض من حوله تصبح به فقط مما يمكن سكناه، تتحول إلى «عالم». ومن هنا يصدر الدور الشعائري العظيم الذي ينهض؛ العمود المقدس: وعندما يغترب الـ (اشيلبا) يحملونه معهم ويختارون اتجاههم بحسب ميله وهذا ما يتيح لهم الانتقال باستمرار، مع بقائهم في «عالمهم». وهم يظلون، في الوقت نفسه، على اتصال بالـ (سماء) حيث اختفى (نومباكولا). أما إذا كسر العمود فتلك هي الطامة الكبرى، لأنها تعني، بنوع ما، «نهاية العالم»، والتقهقر نحو (الاختلاط). ويروي (سبنسر) و(جيلن) Spencer & Gillen أن الأسطورة تحكي كيف كُسر العمود المقدس مرة فأمست القبيلة كلها فريسة القلق وتاه أفرادها بعض الوقت ثم جلسوا آخر الأمر على الأرض واستسلموا للموت[1].

وهذا المثل يوضح أروع إيضاح بآن واحد وظيفة العمود الشعائري الكونية ودوره في الخلاص[2] فمن ناحية أولى، يمثل (كوا أوا) من جديد العمود الذي استخدمه (نومباكولا) لإضفاء صفة الكون على العالم، ومن ناحية أخرى يعتبر الـ (اشيلبا) أن في وسعه أن يصلهم بالمجال السماوي. ولما كان الوجود البشري يتعذر لولا هذا الاتصال المستمر (بالسماء) فإن «عالم» الـ (اشيلبا) لا يصبح فعلاً «عالمهم» إلا على قدر

(1) (ب. سبنسر) و(ف. جيلن): الارونتا (لندن 1926) الجزء الأول ص 388 the Arunta.

(2) Stériologique مذهب الخلاص بـ (يسوع- المسيح) (المترجم).

ما أنه يقلد (الكون) الذي نظمه (نومباكولا) وقدّسه. إن الحياة محال بدون «فتحة» نحو المتعالي. وبعبارة أخرى، لا يمكن العيش في «الاختلاط». وعندما ينقطع الاتصال بالمتعالي، فإن الوجود في العالم لا يظل ممكناً، وإن الـ (اشيلبا) يستسلمون للموت.

الإقامة في أرض من الأرضين ترجع إذن، آخر ما ترجع، إلى تقديسها. وإذا لم تبق الإقامة إقامة موقوتة، كما هي الحال عند البدو، بل كانت إقامة مستمرة، كما هي حال الحضر، فإنها تتضمن قراراً حيوياً يتصل بوجود الجماعة بأسرها. وأن «الحلول» في مكان، وتنظيمه، وسكناه، كل ذلك يمثل آمالاً تفترض سبق اختيار وجودي: اختيار (الكون) الذي يتأهب الناس للاضطلاع به عند «خلقه». وهذا (الكون) هو دائماً نسخة عن (الكون) الأنموذجي الذي خلقته الآلهة وسكنت فيه: إنه إذن اشتراك في قداسة عمل الآلهة.

إن العمود المقدس لدى الـ (اشيلبا) «يدعم» عالمهم ويكفل الاتصال بالسماء. وهذا مثال أنموذجي على صورة البرهان الكوني[1] التي ذاعت ذيوعاً كبيراً: صورة الأركان الكونية التي تمسك (السماء) عن أن تقع وتشق في الوقت ذاته الطريق نحو عالم الآلهة. كان (السلت) و(الجرمان) ما زالوا يثابرون حتى زمن انتشار المسيحية بين ظهرانيهم على عبادة هذه الأركان المقدسة. ويروي «مختصر تأريخ لوريسانس»[2] المكتوب حوالي سنة (800)، أن (شارلمان) Charlemagne في إحدى حروبه التي شنها ضد (الساكسون) سنة (772) هدم في مدينة (ارسبورغ) Ersburg المعبد والعمود المقدس القائمين في (ارمانسول) Irmensul الذي يعتزون به.

---

(1) Cosmologique.

(2) Chronicum Laurissense Breve.

ويبيّن (رودلف دي فولدا) Rodolphe de Fulda (حوالي سنة 860) أن هذا العمود الشهير هو «عمود الكون الذي يمسك تقريباً بجميع الأشياء» (Universalis Columna quasi Sustinens Omina). ونلفى صورة البرهان الكوني ذاتها لدى الرومان (هوراس، قصائد، 3؛ 3)[1] وفي الهند القديمة حيث نجد الاعتقاد بـ (سكامبا) Skambha الركن الكوني (ريك فيدا، 1، 105؛ 10، 89، 4، إلخ)[2] ولكننا نجد ذلك أيضاً عند سكان جزر (كاناري) وفي ثقافات جد متباعدة مثل ثقافة الـ (كواكيوتل) في (كولومبيا البريطانية) وعند سكان (نادا دي فلور) Nad'a de Flores في (أندونيسيا).

إن الـ (كواكيوتل) يعتقدون بأن عموداً من نحاس يجتاز المستويات الكونية الثلاثة (العالم الأدنى؛ الأرض؛ السماء): وحيثما ينقب العمود السماء يوجد «باب العالم من الأعلى». والصورة المرئية لهذا (الركن) الكوني هي، في (السماء)، درب المجرة.

ولكن البشر قد أعادوا هذا العمل الذي قامت به الآلهة وهو (الكون) وقلّدوه على مقياسهم. وقد حاكى الناس محور العالم Axis Mundi الذي نراه في (السماء) في صورة درب المجرة، حاكوه في بيت العبادة على شكل عمود مقدس. إنه جذع أرزة يبلغ طوله عشرة أو اثني عشر متراً، وأن أكثر من نصفه يخرج من ناحية سقف المعبد. وهو ينهض بدور رئيسي في الاحتفالات: إنه هو الذي يهب البيت بنية كونية. وفي الأناشيد الشعائرية يدعى البيت باسم «عالمنا»، ويجأر المرشح الذي يقطن فيه بأعلى صوته في حفلات الإطلاع[3]: «إنا في مركز

---

(1) Horace.

(2) Rig Veda.

(3) Nitiation آثرنا لفظ الاطلاع على ألفاظ أخرى مثل التبني والالتحاق

العالم... أنا قرب ركن العالم... إلخ»[1]. ونحن نلفى مثل هذا التشبيه، تشبيه (الركن) الكوني بالعمود المقدس وتشبيه بيت العبادة بالكون، نلفاه لدى الـ (نادا دي فلور). إن عمود القربان يسمى «عمود السماء». وهو الذي يعتبر حامل السماء[2].

«مركز العالم»:

إن صيحة المريد (الكواكيوتلي): «إنني في مركز العالم!» تكشف لنا دفعة واحدة عن إحدى الدلالات العميقة للمكان المقدس. فهناك جرى، بطريق تجلي القداسة، انفصام المستويات وحدثت في الوقت ذاته «فتحة» من الأعلى (العالم الإلهي) أو من الأدنى (المناطق الدنيا، عالم الأموات). وقد غدت المستويات الكونية الثلاثة- (الأرض)؛ و(السماء)؛ والمناطق الدنيا- متواصلة. وقد رأينا قبل قليل أن عموداً

=

وتوخينا الدلالة على وجه المعرفة التي تستهدفها الحفلات الشعائرية التي يتم بها انتماء المريد إلى سلك المؤسسة التي يتطلع إليها. ولذلك أيضاً رغبنا عن لفظ «التلقين» الذائع في التصوف الإسلامي وعن لفظي «الشد والتكميل» وهما ذائعان في ميدان الفتوة الإسلامية، «والشد كالأملاك، والتكميل كالدخول بالزوجة»، في جو الأبوة الروحية. (المترجم).

(1) ورنر موللر: صورة العالم وعبادة الكواكيوتل الهنود الحمر (ويسبادن 1955).

Werner Muller: Weltbild und kult der kwakitul Indianer (Wiesbaden 1955).

(2) ب. ارندت: ثقافة الميكال لدى الـ (نادا) (مجلة انتروبوس 27؛ 1932).

P. Arandt: «die Megalithenkultur des Nad'a» (Anthropos, 27, 1932).

كونيا هو الذي يعرب في بعض الأحيان عن التواصل، فهو بآن واحد يصل ويدعم (السماء) و(الأرض)، وإن قاعدته لراسخة في العالم الأدنى (وهذا الذي يسمى «جحيماً»). ومثل هذا العمود الكوني لا يمكن أن يرتكز إلا في مركز (الكون) ذاته، لأن جملة العالم المأهول تمتد من حوله. ولذا فإننا نلفى أنفسنا أمام سلسلة من المفاهيم الدينية والصور الكونية المتكاملة والتي تتفاعل في «منظومة» يمكن أن ندعوها «منظومة العالم» لدى المجتمعات التقليدية:

أ- إن مكاناً مقدساً يحدث انفصاماً في تجانس المكان.

ب-ويرمز إلى هذا الانفصام بـ «فتحة» يصبح من الممكن الانتقال عبرها من منطقة كونية إلى منطقة أخرى (من «السماء» إلى «الأرض»، والعكس بالعكس: من الأرض إلى العالم الأدنى).

ج- يختلف الإعراب عن الاتصال بـ «السماء» خلال طائفة من الصور التي ترجع كلها إلى محور العالم: ركن (انظر العمود الكوني)، سلّم (انظر سلّم «يعقوب»)، جبل، شجرة، نبات متسلق، إلخ.

د- حول هذا المحور الكوني يمتد العالم (= «عالمنا») خلال طائفة من الصور التي ترجع كلها إلى محور العالم: ركن (انظر العمود الكوني)، سلّم (انظر سلّم «يعقوب»)، جبل، شجرة، نبات متسلق، إلخ.

إن طائفة كبرى من القصائد والأساطير والشعائر المختلفة تصدر كلها عن «منظومة العالم» التقليدية المذكورة. وليس من شأننا أن نذكر بها هنا. والأفضل أن نقتصر على ذكر بعض الأمثلة المختارة من حضارات مختلفة والتي في وسعها أن تنبئنا عن دور المكان المقدس في حياة المجتمعات التقليدية، مهما كان، من ناحية أخرى، الوجه الخاص

الذي يتجلى به هذا المكان المقدس: بقعة مقدسة، بيت عبادة، مدينة، «عالم». ونحن نجد في كل مكان رمزية (مركز العالم)، وهذه الرمزية هي التي تفسر لنا معنى السلوك التقليدي حيال «المكان الذي يحيا فيه الناس».

لنبدأ بمثل يمتاز بأنه يكشف لنا دفعة واحدة عن اتساق هذه الرمزية وتعقدها: الجبل الكوني. لقد رأينا قبل هُنيهة أن الجبل صورة من الصور التي تعرب عن الرباط الذي يربط (السماء) و(الأرض). فهو إذن الجبال، الجبال الأسطورية أو الواقعية، الكائنة في (مركز العالم): (ميرو) Meru في (الهند)، (هارابرزايتي) Haraberezaiti في (إيران)، الجبل الأسطوري المسمى (جبل البلاد) في بلاد (الرافدين)، (جرزيم) Gerizim في (فلسطين) وكان يسمى، من جهة أخرى، «سرة الأرض»[1]. ولما كان الجبل المقدس هو محور العالم الذي يصل (الأرض) بـ «(السماء)»، فإنه يلمس، بنوع من اللمس، (السماء) ويمثل أعلى قمة في (العالم). وينجم عن ذلك أن الأرض التي تحيط به والتي تؤلف «عالمنا» تعتبر أعلى بلاد الدنيا. وهذا ما تعلنه التقاليد اليهودية: إن (فلسطين) هي أعلى بلاد الدنيا، ولذا فإنها لم تغرق في الطوفان[2]. وترى التقاليد الإسلامية أن (الكعبة) هي أعلى بقعة في (الأرض) لأن «نجم القطب يشهد على أنها توجد بإزاء مركز (السماء)» ويرى المسيحيون أن (جلجثه) Golgotha هي التي توجد في ذروة الجبل الكوني. وهذه الاعتقادات كافة تعرب عن عاطفة واحدة، عاطفة دينية عميقة: عاطفة أن «عالمنا» هو أرض

---

(1) انظر ثبت المراجع في كتاب: أسطورة العود الأبدي، ص 31 وما بعد.

(2) ا. و. ونسنك، وا. برو: نقلا عما جاء في كتاب: أسطورة العود الأبدي، ص 33. A.E. Wensink & E. Burrows.

مقدسة لأنه أقرب محل إلى السماء، ولأنه من هنا، من عندنا، يكمن الوصول إلى (السماء)؛ إن عالمنا إذن هو «مكان رفيع». وبلغة البرهان الكوني، يُترجم هذا القصور الديني بأنه إضفاء الأرض المتميزة، وهي أرضنا، على ذروة (الجبل) الكوني. وقد بلورت التأملات اللاحقة، من ثم، جميع النتائج المختلفة الناجمة عن ذلك، ومثلا النتيجة الملمع إليها قبل قليل: إن (الأرض) المقدسة لم يغرقها (الطوفان).

والرمزية ذاتها، رمزية (المركز)، تفسر جملاً أخرى من صور البرهان الكوني والعقائد الدينية. ونحن سنقتصر هنا على الإشارة إلى أهمها:

أ- المدن المقدسة والمعابد الموجودة في (مركز العالم)؛

ب-الهياكل هي بقايا (الجبل) الكوني، وهي تؤلف، من ثم، «الرباط الممتاز بين (الأرض) و(السماء)؛

ج- إن أسس الهياكل راسخة إلى أعمق المناطق الدنيا.

ونحن سنكتفي ببضعة أمثلة. ثم سنحاول دمج هذه الوجوه المختلفة من الرمزية عينها، وسنرى بوضوح أعظم عندئذ شدة اتساق هذه التصورات التقليدية عن (العالم)[1].

إن عاصمة (الملك) الصيني الكامل توجد في (مركز العالم): وعلى المزولة ألا ترسم ظهر يوم الانقلاب الصيفي أي ظل[2]. ومما يلفت النظر أننا نجد الرَمزية ذاتها في (هيكل القدس): إن الصخرة التي بني

---

(1) ونسنك، المذكور في المصدر السابق ص 35.

(2) مارسيل كرانه: نقلا عن «كتاب تاريخ الأديان» للمؤلف (باريس 1949) ص 322 .Traité des Religions

الهيكل عليها كانت تعتبر «سرة الأرض». وقد كتب الحاج الإيسلندي (نيقولا دي ثيرفا) Nicolas de Therva الذي زار (القدس) في القرن الثاني عشر، كتب عن كنيسة (القيامة)[1]: «هناك وسط العالم؛ هناك يوم الانقلاب الصيفي إذ يسقط نور الشمس عمودياً من (السماء)[2]». والتصور نفسه في (إيران): إن بلاد (إيران Airyanam Vaejah هي (المركز) و(قلب العالم). ومثلما يوجد القلب في وسط الجسد، «فإن بلاد (إيران) هي أثمن من سائر البلاد لأنها تقع في قلب العالم»[3] ولذا فإن (شيز) Shiz، «قدس» الإيرانيين (لأنها كانت توجد في «مركز العالم») كانت تشتهر بأنها المحل الأصلي للقوة الملكية مثل اشتهارها في الوقت نفسه بأنها هي المدينة التي ولد فيها (زرادشت) Zarathoustra[4].

أما تشبيه الهياكل بـ (الجبال) الكونية وبوظيفتها كصلة «اتصال (الأرض) بـ(السماء)» فإن أسماء الأبراج ذاتها وأسماء المعابد البابلية تشهد على ذلك: إنها تسمى «جبل البيت»، «بيت جبل الأرضين كلها»، «جبل العواصف»، «صلة السماء بالأرض» إلخ. لقد كان (زيقارت)[5]

---

(1) Sain-Sépulcre.

(2) ل.ي. رينغوم: دير (جيرال) والفردوس (استكهولم 1951) ص 255 L.I. Ringhom, Graltempel und Paradies.

(3) صدر Sad-Dar؛ 84؛ 4- 5 نقلا عن رينغوم ص 327.

(4) انظر الوثائق التي جمعها (رينغوم) وناقشها ص 294 وما بعد، وفي أمكنة متفرقة.

(5) اسم يطلق على المعابد البابلية القديمة، وهي عبارة عن أبنية ضخمة ذات درجات يعلوها حرم يحوي صورة الإله الخاصة به. وقد كانت تشاد من الآجر وتتألف بوجه عام من سبع درجات وتستخدم لرصد النجوم (المترجم).

Ziyquarat جبلا كونياً بالمعنى الصحيح: وكانت الطوابق السبعة تمثل السموات السبع ذات الأفلاك؛ والكاهن الذي يرقاها كان يبلغ ذروة (الكون). ومثل هذه الرمزية تفسر البناء الضخم لـ (بربادور) Barabudur في (جاوا) وهو مبني بناء جبل اصطناعي وأن تسلقه كان يعدل سفر نشوة ووجد نحو (مركز العالم)؛ وإذ يبلغ الحاج الشرفة العليا فإنه يحقق انفصام المستوى، وهو ينفذ في «منطقة محضة» تتعالى على العالم العادي.

«دور- ان - كي» Dur-An-Ki، «بقعة بين (السماء) و(الأرض)»: ذاكم هو اسم عدد من المعابد البابلية في (نيبور) و(لارسا) و(سيبار) وغيرها. وكان لـ (بابل) أسماء كثيرة منها: «بيت قاعدة السماء والأرض»، «صلة السماء والأرض»؛ ولكن (بابل) هي التي كانت تصنع لذاتها على الدوام الاتصال بين الأرض وبين المناطق الدنيا، لأن المدينة كانت مبنية على (باب ابسو) Bab-Apsu وكلمة (ابسو) تدل على (مياه الاختلاط) في ما قبل (الخلق). وهذا التقليد ذاته يوجد لدى (العبرانيين): إن صخرة (الهيكل) في القدس راسخة الأعماق حتى (تيوم) Tehôm وهو المعادل (العبري) (ابسو). وكما وجد «باب ابسو» في (بابل) فإن صخرة (هيكل) القدس تحتوي على «فم تيوم»[1].

إن (ابسو) و(تيوم) يرمزان بآن واحد إلى (الاختلاط) المائي، وهو الطراز السابق لتشكل المادة الكونية، وإلى عالم (الموت)، يرمزان إلى كل ما يسبق الحياة وما يليها. ولا يدل (باب ابسو) والصخرة التي تحتوي على (فم تيوم) على نقطة تقاطع، وإذن نقطة اتصال، بين العالم

(1) انظر المراجع المذكورة في كتاب: أسطورة العود الأبدي ص 35 وما بعد.

الأدنى و(الأرض) وحسب، بل يدلان أيضاً على فارق في النوع «الانتولوجي» بين هذين المستويين الكونيين. فثمة انفصام مستوى بين (تيوم) وصخرة الهيكلي التي تغلق «فمها»، وانتقال من الكامن إلى المتشكل، من الموت إلى الحياة. و(الاختلاط) المائي الذي سبق (الخلق) يرمز في الوقت ذاته إلى التقهقر نحو ما لا شكل له والذي يحدثه الموت، إلى الرجوع إلى الطراز اليرقاني للوجود. فالمناطق الدنيا، بوجه من أوجه الاعتبار، يمكن تشبيهها بالمناطق الصحراوية المجهولة التي تحيط بالأرض المعمورة؛ وأن عالم «تحت» الذي يقوم فوقه «كوننا» بصورة متينة، يقابل «الاختلاط» الذي يمتد على حدوده.

إن «عالمنا» يقع في المركز دوماً:

ينتج من كل ما سبق أن «العالم الحقيقي» يوجد دائماً في «الوسط»، في «المركز»، لأن ثمة انفصام مستوى، واتصالاً بين المناطق الكونية الثلاث. والأمر على الدوام هو أمر (كون) كامل مهما بلغ امتداده. وأن قطراً بأسره: (فلسطين) ومدينة: (القدس)، ومعبداً: (هيكل القدس) تمثل صورة العالم Imago Mundi. وقد كتب (فلافيوس جوزيف) Flavius Josephe بصدد رمزية (الهيكل) أن الباحة «البحر» (أي المناطق الدنيا)، والمعبد يمثل (الأرض) و(قدس الأقداس)[1] يمثل (السماء). (انتولوجيا اليهودية المجلد 3، القسم 7؛ 7). ومن الملاحظ إذن أن صورة العالم تتكرر كما يتكرر «المركز» داخل العالم المأهول. وأن كلاً من (فلسطين)، و(القدس)، و(هيكل القدس)، يمثل في وقت واحد صورة (الكون) و(مركز العالم). وهذه الكثرة من «المراكز»، وهذا

---

(1) Le Saint des Saints.

التكرار لصورة العالم على مقاييس آخذة بالصغر، يؤلفان سمة من السمات النوعية للمجتمعات التقليدية.

بيد أن ثمة نتيجة تفرض ذاتها علينا: إن إنسان المجتمعات قبل-الحديثة يتطلع إلى أن يحيا جهد المستطاع قاب قوسين أو أدنى من مركز العالم. إنه يعلم أن بلاده تقع فعلا في وسط (الأرض)؛ وإن مدينته تؤلف سرة (الكون) ويعلم بخاصة أن (الهيكل) أو (القصر) هما حقاً (مركز العالم)؛ ولكنه يريد كذلك أن تقع داره الخاصة في (المركز)، وأن تكون صورة العالم. وهو يفترض، كما سنرى، أن المساكن هي فعلاً في (مركز العالم)، وأنها تكرر، على مستوى العالم الصغير، (الكون). وبعبارة أخرى، إن إنسان المجتمعات التقليدية لم يكن يستطيع أن يحيا إلا في مكان «مفتوح» نحو الأعلى، حيث كان انفصام المستوى يتحقق تحققاً رمزياً، وحيث كان الاتصال بالـ «عالم الآخر»، العالم «المتعالي»، ممكناً من الناحية الشعائرية. وجلي أن المعبد، «المركز» الممتاز، كان هناك، كان في متناوله، في مدينته، وكان يكفي للاتصال بعالم الآلهة أن يلج (الهيكل). ولكن الإنسان الديني كان يشعر بالحاجة إلى أن يحيا دائماً في (المركز)، شأنه شأن الـ (أشيلبا) الذين كانوا يحملون معهم دوماً كما رأينا العمود المقدس، محور العالم، حتى لا يبتعدوا عن (المركز) ويظلوا على اتصال بالعالم فوق الأرض وبكلمة واحدة، إن إنسان المجتمعات التقليدية يشعر مهما كانت أبعاد المكان المألوفة لديه- قطره، مدينته، قريته، منزله، - يشعر بالحاجة إلى أن يوجد دائماً في عالم شامل ومنظم، في (كون)[1].

وإن (كونا)، أي (كون)، يولد بدءاً من (مركزه)، وهو يمتد من نقطة

ANT. JUD. (1)

مركزية هي أشبه بالـ «سرة». وعلى هذا المنوال، جاء في (الريك فيدا) (10؛ 149) أن (الكون) يولد وينمو: بدءاً من نواة، من نقطة مركزية. والتقليد (اليهودي) أكثر صراحة: «خلق الرب العالم مثل جنين. وتماماً مثلما ينمو الجنين من السرة، كذلك بدأ الله بخلق العالم من حيث السرة، ومن هنا انتشر في جميع الاتجاهات». وما دامت «سرة الأرض»، (مركز العالم)، هي (الأرض المقدسة)، فإن (يوما) Yoma يؤكد: «لقد خلق العالم بدءاً من (صهيون) Sion»[1]. وكان (رابي بن غوريون) Rabbi bin Gorion يقول عن صخرة القدس بأنها «تدعى حجر الأرض الأساسي، أي سرة الأرض، لأن الأرض كلها انتشرت من هناك»[2]. ومن ناحية أخرى، إن خلق الإنسان هو صورة عن البرهان الكوني، ولذا فقد خُلق الإنسان الأول في «سرة الأرض» (وهذا يحكي تقليد ما بين النهرين)، خلق في مركز العالم (تقليد إيراني)، في الفردوس الواقع في «سرة الأرض» أو في القدس (تقاليد يهودية- مسيحية). ولا يمكن للأمر أن يكون على نحو آخر لأن (المركز) هو، بوجه الدقة، المكان الذي يحدث فيه انفصام المستوى، حيث يصبح مقدساً، يصبح واقعياً بصورة ممتازة. ألا أن الخلق ينطوي على غزارة الواقع، وبقول آخر، ينطوي على انبجاس المقدس في العالم.

ينجم عن ذلك أن كل بناء أو خلق يحذو أنموذج البرهان الكوني. وأن (خلق العالم) يصبح الأنموذج الأول لكل حركة من حركات الخلق الإنساني، أياً كان مستوى الانتحاء. لقد رأينا أن الإقامة في أرض تكرر

(1) انظر المراجع المذكورة في المصدر السابق، ص 36.

(2) و. هـ. روشر: دراسات جديدة حول سرة العالم (1915) ص 16.

W.H. Roscher: Neve Omphalostudien (Abh. D. Konigl. Sachs. & ges. D. Wiss. Phil Kl:sse (1915).

صورة تكون العالم. ونحن نفهم فهماً أفضل الآن بعد أن جلوْنا قيمة (المركز) من حيث صلته بتكون العالم، نفهم سبب تكرار كل بناء إنساني لـ (خلق العالم) بدءاً من نقطة مركزية («السرة»). وكما ينمو (الكون) من (المركز) ويتسع في منحى الجهات الأصلية الأربع، فإن القرية تنشأ كذلك بدءاً من التقاء تقاطع. إن الناس في (بالي) Bali شأنهم في بعض مناطق (آسيا) يبحثون عندما يعتزمون بناءَ قرية جديدة عن تقاطع طبيعي، عن مكان يتقاطع فيه دربان تقاطعاً عموديا. وأن المربع المبني بدءاً من نقطة مركزية هو صورة عالمية. وأن تقسيم القرية إلى أربعة أقسام، وهو يتضمن من ناحية أخرى تقسيم الجماعة الإنسانية تقسيماً رباعياً، إنما يقابل تقسيم الكون إلى آفاق أربعة. وهم يدعون الساحة فارغة في وسط القرية على الغالب: هناك سيشاد فيما بعد بيت العبادة، والذي سيمثل سقفه السماء تمثيلاً رمزياً (وأحياناً يشار إلى ذلك بذروة شجرة أو بصورة جبل). وعلى نفس المحور العمودي يوجد من الطرف الآخر عالم الأموات ويرمز إليه ببعض الحيوانات (أفعى، تمساح، إلخ) أو بكتابات رمزية تشير إلى الظلمات[1].

ويكرر المعبد أو بيت العبادة الرمزية الكونية للقرية. ففي (واروبن) Waropen، في (غينيه)، يقم «بيت الناس» في وسط القرية: سقفه يمثل القبة السماوية، وجدرانه الأربعة تقابل الاتجاهات الأربعة للمكان. وفي (سيرام) Ceram، يرمز الحجر المقدس في القرية إلى (السماء)، وترمز الأعمدة الحجرية الأربعة التي تحمله إلى تجسد الأركان الأربعة التي

(1) انظر ث. ت. برتلنغ: فيرزال، الصليب والماندالا في آسيا (أمستردام 1954) ص 8 وسواها C.T. Bertling: Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien.

تحمـل السـماء[1]. ونحـن واجـدون تصـورات مماثلـة لـدى عشـائر (الكونكينز) Algonkiens و(سيو) Sioux: الكوخ المقدس، حيث تجري طقوس الإطلاع، يمثل (الكون). وسقفه يرمز إلى القبة السماوية، وأرضه تمثـل (الأرض)، وجدرانـه الأربعـة تمثـل الاتجاهـات الأربعـة للمكـان، ويشـار إلـى ذلـك برمزيـة ثلاثيـة: الأبـواب الأربعـة، والنوافـذ الأربعـة، والألـوان الأربعـة الدالـة علـى الجهـات الأصـلية الأربعـة. إن بنـاء الكـوخ يكرر إذن تكوّن العالم[2].

لذا فإننا لـن نـدهش حين نلقى تصوراً مماثلاً في (إيطاليا) القديمة ولدى (الجرمان) القدامى. فالأمر بوجه الإجمال، أمر فكرة غابرة جداً، وذائعـة جـداً: إنهـم يصـفون، بـدءاً مـن (مركـز)، الآفـاق الأربعـة علـى الاتجاهـات الأصـلية الأربعـة. وأن (العـالم) Mundus (الرومـاني) كـان حفـرة مسـتديرة مقسـوماً إلـى أربعـة أقسـام وقـد كـان بـآن واحـد صـورة (الكون) وأنموذج المسكن الإنساني. وقد أصاب الذين ألحوا بأن من الضـروري ألا نفهـم مـن عبـارة (رومـا المربعـة)[3] Roma quadrata أن شكلها مربع، بل على أن من الضروري أن تقسم إلى أقسام أربعة[4]. ولا

---

(1) انظر المراجع المذكورة لدى (برتلنغ)، المصدر السابق ص 4 - 5.

(2) انظر المواد التي جمعها (ورنر موللر) وأوّلها في كتاب: الكوخ الأزرق (ويزبادن 1954) ص 60 وسواها Die Blaue Hutte.

(3) يـروى أن (رومولـوس) هـو الـذي فـاز بشـرف تأسيس (رومـا) علـى أخيـه (رومـوس) فـربط ثـوراً أبـيض وبقـرة بيضـاء إلـى محـراث ورسـم حفـرة اتخـذت أسـاس أسـوار المدينـة التـي عرفـت باسـم (رومـا المربعـة) (المترجم).

(4) ف. التيم، لـدى (ورنر موللر): الـدائرة والصـليب (برلين 1938) ص 60 وسواها. F. Alth Heime & W. Muller Kreis und Kreuz.

ريب في أن (العالم) كان يُشبّه بالسرة[1]، سرة الأرض: و(المدينة) Urbs كانت تقع في وسط أرض مستديرة Orbis Terrarum. وقد أوضح الباحثون أن أفكاراً مماثلة تفسر بينة القرى والمدن الجرمانية[2]. ونحن نلفى، في قرائن ثقافية متباينة أعظم التباين، نلفى دائماً الصيغة الكونية ذاتها والـ «سيناريو» الشعائري ذاته: إن الإقامة في أرض تعدل تأسيس عالم.

المدينة- الكون:

لو صح أن «عالمنا» هو «كون» لنجم عن ذلك أن كل عدوان خارجي يهدد بتحويله إلى «اختلاط». وبما أن «عالمنا» قد أُسس من قبل بمحاكاة عمل الآلهة الأنموذجي، صورة عن الكون، فإن الخصوم الذين يهاجمونه هم أشبه بأعداء الآلهة، بالشياطين، ولا سيما بالشيطان الأكبر، العنقاء Dragon الأصلية التي انتصرت الآلهة عليها في بدء الأزمنة. وأن الهجوم على «عالمنا» هو انتقام العنقاء الأسطورية التي تتمرد على الآلهة، على (الكون) وتسعى إلى تحويل الكون إلى العدم. فالأعداء ينحازون إلى جانب قوى (الاختلاط). وكل هدم لمدينة يعدل نكسة باتجاه (الاختلاط). أما النصر ودحر العدوان فإنه يكرر الانتصار الأمثل، انتصار الإله على العنقاء (ضد «الاختلاط»).

وعلى هذا فإن (فرعون) كان يشبَّه بالإله (رع) Ra الذي انتصر على

---

(1) Omphalos.

(2) المصدر السابق ص 65 وسواها. انظر أيضاً (ورنر موللر): المدينة المقدسة (شتوتغارت 1961) Die Heilige Stadt ونحن سنعود إلى هذه المسألة في كتاب نعدّه وعنوانه: الكون والمعبد والبيت- Cosmos, Temple, Maison.

العنقاء (أبوفيس) Apophis، بينما كانت هوية أعدائه تُوحَّد بهوية تلك (العنقاء) الأسطورية.

وكان (دارا) Darius يعتبر نفسه أنه (ثراتونا) Thrataona جديد، البطل الأسطوري (الإيراني) الذي قضى على (عنقاء) ذات ثلاثة رؤوس. وفي التقليد (اليهودي)، كان الملوك المجوس يوصفون بصفات (عنقاء): مثال ذلك (نبوخذنصر) Nabuchodonosor الذي وصفته (إرميا) Jeremie (الإصحاح 51؛ 34) أو (بومبي) Pompee الذي وصفته «مزامير سليمان»[1] (9؛ 29).

ونحن سنرجع إلى الموضوع، وسنرى أن (العنقاء) هي الشكل الأنموذجي للـ (وحش)[2] البحري، للـ (أفعى) الأولى، رمز (المياه الكونية، للـ (ظلمات)، للـ (ليل)، للـ (موت)، وبكلمة واحدة، لغير ذي شكل ولما هو مضمر، لكل ما لم يتحل بعد بـ «شكل». وقد وجب أن يغلب الإله (العنقاء) ويقطعها إرباً إرباً حتى أمكن أن يولد (الكون). ومن جسد الوحش البحري (تيامات) Tiamat خلق (مردوخ) Marduk العالم. وخلق (يهوه) Jehve (الكون) بعد انتصاره على الوحش الأولي (رحاب) Rahab. لكن انتصار الإله على (العنقاء) لا بد أن يتكرر، كما سنرى، تكراراً رمزياً في كل عام، لأن من الواجب أن يعاد خلق العالم مجدداً في كل عام. وكذلك فإن انتصار الآلهة على قوى (الظلمات)، وعلى (الموت)، وعلى (الاختلاط) يتكرر في كل انتصار تفوز به مدينة على الغزاة.

ومن الجائز تماماً أن يكون الدفاع عن الأماكن المأهولة وعن

---

(1) Psaumes de Salomon.

(2) Monstre.

المدن هو أصل ضروب الدفاع السحري: فهذه الخنادق، والمتاهات، والسدود إلخ... كانت تهيأ من أجل منع احتلال الشياطين وأرواح الموتى بأكثر من تهيئتها ضد هجوم البشر. وفي شمال (الهند)، يرسم الناس عند انتشار وباء من الأوبئة دائرة حول القرية ابتغاء منع شياطين المرض من النفوذ إلى داخل الدائرة[1]. وكان السكان في (الغرب) في العصر الوسيط يقدسون أسوار المدن تقديساً شعائرياً غرضه الدفاع ضد (الشيطان) و(المرض) و(الموت). ولا يلقى الفكر الرمزي، ومن ناحية أخرى، أية صعوبة في تشبيه العدو الإنساني بالـ (شيطان) وبالـ (موت). ذلك أن نتيجة الهجوم، في آخر المطاف، نتيجة واحدة دوماً سواء أكان هجوماً شيطانياً أم عسكرياً: الخراب، والتبدد، والموت.

ونحن ما زلنا نستخدم الصور ذاتها في الوقت الحاضر عندما يتناول الأمر الإعراب عن أخطار تهدد نمطاً من أنماط الحضارة: نتحدث بوجه خاص عن «الاختلاط»، عن «الفوضى»، عن «الظلمات» التي يستغرق فيها «عالمنا». وهذه التعابير كلها تدل على إمّحاء نظام، على زوال (كون)، على تبدد بنية عضوية، على غرق مجدد في حال السيولة غير ذات الشكل، وبكلمة واحدة، حال الاختلاط. وهذا يبرهن، فيما يبدو لنا، على أن الصور الأنموذجية لا تزال باقية في كلام الإنسان الحديث ورواسمه. وأن شيئاً من تصور (العالم) تصوراً تقليدياً لا يزال ماثلاً في سلوكه على الرغم من أنه لا يعي دوماً هذا التراث الموغل في القدم.

---

(1) مرسيا ألياد: كتاب تاريخ الأديان، ص 318 Mercia Eliade: Traite d'Histoire des Religions.

الاضطلاع «بخلق العالم»:

لنقتصر الآن على الإشارة إلى الفارق الجذري الذي نلفاه بين السلوكين- السلوك «التقليدي» والسلوك «الحديث» - بإزاء المسكن الإنساني. ومن النافل أن نسهب في الإلحاح على قيمة المسكن في المجتمعات الصناعية ووظيفته: فتلك أمور معروفة إلى حد كبير. وقد ذكر أحد المهندسين المعماريين المعاصرين، وهو (لوكوربوزيه) Le Corbusier، أن البيت هو «آلة للسكن». إنه إذن آلة من جملة الآلات التي لا تحصى، والتي تنتجها بالجملة المجتمعات الصناعية. ولا بد للبيت المثالي في العالم الحديث من أن يكون، أول ما يكون، وظائفياً، أي أن يتيح للسكان أن يعملوا ويستريحوا ثم ينهضوا للعمل. ومن الممكن إبدال «آلة السكن» على نحو مطرد كما يبدّل المرء دراجة أو براداً أو سيارة. وكذلك فإن من الجائز أن يغادر الإنسان مدينته أو مقاطعته التي ولد في أحضانها، بدون محذور آخر سوى المحذور الناجم عن تغيير الإقليم.

وليس من غرض كتابنا وصف تاريخ سلخ الصفة القدسية عن المسكن الإنساني على نحو بطيء فتلك العملية جزء متكامل مع تحول (العالم) تحولاً ضخماً نهضت به المجتمعات الصناعية حتى أصبح من الممكن بتأثير سلخ الصفة القدسية عن (الكون) من جراء ذيوع الفكر العلمي ولا سيما بنتيجة الاكتشافات الكبرى في حقل الفيزياء والكيمياء. وستتاح لنا في المستقبل فرصة التساؤل عن سلخ صفة القداسة عن (الطبيعة) وهل إن ذلك أمر نهائي حاسم حقاً، وهلاّ يوجد أي إمكان لعثور الإنسان الحديث من جديد على البعد المقدس للوجود في (العالم). وكما رأينا قبل قليل، وكما سنرى كذلك في ما يلي، أن بعض

الصور التقليدية، بعض آثار سلوك الإنسان قبل- الحديث، ما تزال مستمرة بصورة «رواسب»، حتى في المجتمعات التي تتحلى بالصفة الصناعية الأعظم. ولكن ما يعنينا الآن هو إظهار السلوك التقليدي، في حاله المحضة، بإزاء المسكن، واستخلاص تصور العالم[1] الذي ينطوي عليه.

إن الإقامة في أرض، وبناء مسكن، يتطلبان كما رأينا قراراً حيوياً تتخذه الجماعة بأسرها كما يتخذه الفرد سواء بسواء. ذلك أن الأمر هو الاضطلاع بخلق «العالم» الذي اخترنا السكنى فيه. ولذا يجب تقليد عمل الآلهة، عمل تكون العالم. ولكن ذلك ليس بالأمر السهل دوماً، لأن ثمة أعمالاً مفجعة، دامية، لتكوّن العالم: وعلى الإنسان، وهو يقلّد الحركات الإلهية، أن يكررها. فلئن وجب أن تقضي الآلهة على (وحش) بحري أو على (كائن) أولي وتمزقه إرباً إرباً ليصبح من الممكن أن تستخلص منه العالم، فإن على الإنسان بدوره أن يقلد علمها عندما يبني عالمه الخاص، مدينة أو بيتاً. ومن هنا تنشأ ضرورة القرابين الدامية أو الرمزية بمناسبة البناء، ولنا بعض كلمات نقولها بهذا الصدد.

إن السكن، مهما كانت بنية مجتمع تقليدي- سواء أكان مجتمع صيادين أم رعاة أم مزارعين، أو كان سلفاً مجتمعاً بلغ منزلة الحضارة المدنية- إن السكن هو دائماً مقدّس من جراء أنه يؤلف صورة العالم وأن العالم هو خلق إلهي. ولكن هناك أساليب شتى لتشبيه المسكن بالـ (كون)، وذلك بوجه الدقة لوجود أنماط شتى من نظريات تكوّن العالم. ويكفي أن نميز، في ما يتصل بموضوعنا، وسيلتين تتيحان تحويل المسكن تحويلاً شعائرياً (سواء في ذلك الأرض أو البيت) تحويله إلى

---

(1) Weltanschauung.

(كون)، وذلك من أجل أن تُضفي عليه قيمة صورة العالم:

أ- بتشبيهه بالـ (كون) من حيث إضفاء الآفاق الأربعة انطلاقاً من نقطة مركزية، عندما يكون الموضوع موضوع قرية، أو بإقامة محور العالم إقامة رمزية عندما يتناول الأمر المسكن العائلي.

ب-بتكرار عمل الآلهة الأنموذجي بوساطة شعائر البناء، هذا العمل الذي به وُلد (العالم) من جسد (عنقاء) بحرية و(عملاق) أولي.

وليس علينا أن نحلف هنا على الفارق الجذري لتصور العالم بين هاتين الوسيلتين المستعملتين في تقديس المسكن، ولا على الافتراضات التاريخية «الثقافية» ولنقل وحسب أن الوسيلة الأولى- إضفاء صفة «الكون» على مكان بإضفاء آفاق أو بإقامة محور العالم- هي ما يشاهد سلفاً في أقدم مراحل الثقافة الغابرة (انظر عمود الـ «كوا اوا» لدى «شيلبا» الاستراليين)، بينما تبدو الوسيلة الأخرى وقد ظهرت في ثقافة المزارعين الغابرين. وإن ما يعني به بحثنا هو أن المسكن، في الثقافات التقليدية جميعاً، يقتضي جانباً مقدساً وبهذا الطريق يعكس المسكن (العالم).

والحق أن مسكن الشعوب الابتدائية في القطب الشمالي والمسكن لدى سكان (أميركا) الشمالية، و(آسيا) الشمالية، يتضمن عموداً مركزياً يشبه محور العالم، يشبه (الركن) الكوني، أو (شجرة العالم) التي تصل، كما ذكرنا، (الأرض) (بالسماء). وبعبارة أخرى، أننا نلاحظ الرمزية الكونية في بنية المسكن ذاتها. (فالسماء) تعتبر بمثابة خيمة وسيعة يحملها ركن مركزي: يُشبّه وتد الخيمة أو العمود المركزي بـ (أركان العالم) ويسميانه بهذا الاسم. وتنحر الأضاحي على شرف (الكائن) السماوي الأعلى في قاعدة العمود المركزي، الأمر الذي يوضح لنا

أهمية وظيفته الشعائرية. وقد استمرت هذه الرمزية ذاتها لدى الرعاة في (آسيا) الوسطى، ولكن هؤلاء الرعاة يستعيضون عن المسكن ذي السطح المخروطي والركن المركزي بالـ (يورت) Yorte، وتنـاط الوظيفة الشعائرية للركن بالفتحة العليا التي يطرد منها الدخان. وهم يتصورون الشجرة المشذبة التي تخرج ذروتها من فتحة الـ (يورت) العليا (وهي ترمز إلى الشجرة الكونية) بمثابة سُلَّم يقود إلى السماء، شأنها شأن العمود (= محور العالم): وعلى هذه الشجرة يتسلق الـ (شامان)[1] Chamans في سفرهم السماوي؛ وعن طريق الفتحة العليا يطيرون[2]. ونحن نلفى كذلك (الركن) المقدس القائم وسط البيت لدى شعوب الرعاة (الحاميين) و(شبه الحاميين)[3] في (أفريقيا).

---

(1) الشامانية: ديانة أولية ما تزال مستمرة إلى اليوم لدى الشعوب التي تقطن منطقة (أورال- الطاي) في (آسيا الشمالية). والـ (شامان) هو الكاهن أو الساحر الذي يزعم أن له علاقة بالأرواح الخيرة والأرواح الشريرة على السوداء، وأن في وسعه التأثير فيها، وأن في مكنته شفاء المرض أو إحداثه، وقيادة الأرواح بأمن وطمأنينة إلى العالم الآخر. ويصطفى الـ (شامان) في الغالب من بين المصابين بالصرع، والناس من حوله يرقبون منه أن يعمل وهو في حال النشوة. ومما يذكر أن لفظ (شامان) مشتق من (سرمان) Sramana وهو الاسم الذي يطلق في آسيا الوسطى أولاً على (البوذا) ثم على الكهنة البوذيين. وقد ذاع لفظا (شامان) و(شامانية) في تاريخ الأديان وهما يستعملان بوجه عام للدلالة على معنى «ساحر» أو «مطبب ساحر» في جميع العبادات الإحيائية (المترجم).

(2) مرسيا ألياد: الشامانية وتقنيات الوجود الغابرة (باريس 1951) ص 238 وما بعد. M. Eliade: Le Chamanisme et les techniques Archaïques de L'Extase.

(3) Hamitoides, Hamites انظر وليام شميدت: الوتد المركزي المقدس في

وصفوة القول، إن كل مسكن يقع على مقربة محور العالم لأن الإنسان الديني يرغب في أن يحيا في «مركز العالم»، وبعبارة أخرى، يحيا في الواقع.

تكون العالم وذبيحة البناء:

ومثل هذا التصور نجده في ثقافات متطورة جداً مثل ثقافة (الهند)، بيد أن الطراز الآخر من تشبيه البيت بالـ (كون)، وكنا ألمعنا إلى هذا الطراز ببعض كلمات من قبل، يظهر هنا أيضاً. فقبل أن يضع البناؤون الحجر الأول، يعين المنجم نقطة الأسس التي توجد فوق (الأفعى) التي تحمل العالم. وعندئذٍ يقطع المعمار وتداً ويدقه في الأرض، وفي النقطة المعينة تماماً، حتى يثبت رأس الأفعى بكل دقة، ثم يضع حجر الأساس فوق الوتد. وعلى هذا النحو يوجد حجر الزاوية في «مركز العالم»[1] بالمعنى الدقيق. ولكن عمل التأسيس يكرر، من جهة أخرى، العمل الذي تنطوي عليه نظرية تكون العالم: دق الوتد في رأس (الأفعى) و«تثبيته» هو محاكاة للحركة الأولية التي قام بها (صوما) Soma أو (إندرا)[2] Indra وقد جاء في (الريك فيدا أنه «ضرب الأفعى في

البيوت (أنتروبوس 35- 36)- (1940- 1941) ص 967 Whilhelm Schmidt: der Hilige Mittelpfehl des Hauses.

(1) س. ستفنسون: شعائر التوائم (أوكسفورد 1920) ص 354

S. Stevenson: The Rites of the Twice- Born.

(2) إندرا: أحد الآلهة الكبار في الهند القديمة. وهو في الأسطورة الفيدية إله السماء، أو بالأحرى إله الامتداد غير المحدود للسماء. وإن ما يقرب من ثلث الأناشيد الفيدية خاصة به: وهو يدعى «ملك السماء»، و«واهب الخيرات»، مانح الخصب ومرسل المطر وباعث الصاعقة. وفي

جحرها» (6؛ 17؛ 9) و«قطع رأسها» بصاعقته» (1؛ 52؛ 10) وقد ألمعنا إلى أن (الأفعى) ترمز للـ (اختلاط)، ترمز لغير ذي الشكل، ترمز لغير المتجلي. وأن قطع رأسها يعدل عمل الخلق، يعدل الانتقال من الممكن وغير ذي الشكل إلى ذي الشكل. ونحن نتذكر أن الإله (مردوخ) قد خلق العالم من جسد وحش بحري أولي هو (تيمات). وأن الناس ليكررون هذا النصر سنوياً تكراراً رمزياً ما داموا يجدون (العالم) في كل عام. بيد أن فعل الانتصار الإلهي الأنموذجي يتكرر أيضاً بمناسبة كل بناء، لأن كل بناء جديد يكرر حدوث (خلق العالم).

وهذا النمط الثاني من نظرية تكون العالم هو نمط أعقد ويكفينا أن نرسم هنا خطوطه الكبرى. غير أننا لا نستطيع إلا أن نشير إليه لأن الأشكال المختلفة التي لا تحصى لذبيحة البناء إنما تتكافل آخر المكان مع مثل هذه النظرية حول تكون العالم، وهذه الذبيحة ليست، بوجه الإجمال، سوى تقليد، رمزي غالبا، للأضحية الأولى التي أنجبت (العالم). والواقع أن بعض أنماط الثقافة تذهب إلى أن الأسطورة المتصلة بتكوّن العالم تفسر (الخلق) بقتل (عملاق) (هو «يمير» Ymir في الأسطورة الجرمانية، و«بوروشا» Purusha في الأسطورية الهندية، و«بان كو» P'an-Ku في الصين): وأعضاء جسده تنجب مناطق الكون

= الأسطورة الهندية المتأخرة (أي الهندوسية بالمعنى الصحيح) يقع (إندرا) في منزلة أو أدنى من منزلة (تريمورتي) Trimurti ولكنه يظل إلهاً ذا شأن عظيم. ولكنه يحيا وهو في خوف من فقدان سلطانه. وهم يلثمونه راكباً ظهر فيل وله شكل إنساني مزود بألف عين كانت تركز، فيما روى، إلى نجوم السماء. أما الـ (صوما) فإنه شراب ممجد خاص بالآلهة، أو أنه أيضاً إله القمر، وملك النجوم. (المترجم).

المختلفة. وترى طائفة أخرى من الأساطير أن (الكون) لا يولد وحسب من تضحية (كائن) أولي، وإنما تولد من جوهره ذاته» أيضاً النباتات الغذائية والعروق البشرية أو مختلف الطبقات الاجتماعية. وبهذا النمط من أساطير تكوّن العالم تتعلق ذبائح البناء. ذلك أنه لا بد، من أجل دوام بناء من الأبنية (بيت، معبد، عمل «تقني» إلخ) من أن تعمره حياة وروح وأن يلقاهما بآن واحد. إن «انتقال» الرّوح ليس بممكن إلا عن طريق ذبيحة. وقد عرف تاريخ الأديان، والاثنولوجيا، والفن الشعبي، أشكالاً لا تحصى من ذبائح البناء، الذبائح الدامية أو الرمزية، من أجل منفعة البناء[1]. وقد أنجبت هذه الشعائر والعقائد في الجنوب الشرقي من (أوروبا) موشحات[2] شعرية رائعة وعرضت على المسرح تضحية زوجة معلم المعمار حتى يمسي إنجاز البناء ممكناً (انظر موشحات جسر (ارتا) Arta في (اليونان)، موشحات (ارجش) Argesh في (رومانيا)، موشحات مدينة (سكوتاري) في (يوغوسلافيا)، إلخ).

لقد ذكرنا ما يكفي حول الدلالة الدينية للمسكن الإنساني وصار في وسعنا أن نستخلص من ذلك بعض النتائج اللازمة. فالبيت، شأنه شأن المدينة أو الحرم، يُقدّس جزئياً أو كلياً بواسطة رمزية أو شعائرية متصلة بنظرية تكون العالم. ولذا فإن الإقامة في مكان، أو بناء قرية بل

---

(1) انظر: بول سارتوري: «حول البوفر» (مجلة الاثنولوجيا؛ 20؛ 1898 ص 1- 54).

P. Sartori: «Veber das Baupfer» (Zeitshrift fur Ethnilogie).

ومرسيا ألياد: «مانول ودير ارجش» (مجلة الدراسات الرومانية 3- 4، باريس 1955- 1956 ص 7- 28). « Manole et le Monastère d'Argesh (Revue des Etudes Romaines

(2) Ballades.

مجرد بناء بيت يمثل قراراً خطيراً لأنه يطرح قضية وجود الإنسان ذاته: إن الأمر يتناول، بوجه الإجمال، أن يخلق الإنسان «عالمه»، وأن يضطلع بمسؤولية الحفاظ عليه وتجديده. وأن المرء لا يبدل مسكنه بدون أسى، إذ ليس من اليسير عليه هجر «عالمه». والمسكن ليس موضوعاً، ليس «آلة للسكن». بل إنه الكون الذي بناه الإنسان لنفسه بتقليده الآلهة في خلقها بدءاً جديداً، يعدل حياة جديدة. وكل بدء يكرر البدء الأولي الذي ظهر فيه (الكون) للمرة الأولى. وأن الأعياد والأفراح التي تواكب سكنى منزل جديد لا تزال تحتفظ حتى في المجتمعات الحديثة التي سلخت عنها صفة القداسة إلى حد كبير، تحتفظ بذكرى الاحتفالات الصاخبة التي كانت في الماضي تسمى: «هنا تبدأ حياة جديدة»[1] Incipit Vita Nova.

ولما كان المسكن يمثل صورة العالم فإنه يوجد وجودا رمزياً في «مركز العالم». وليس من شأن كثرة، بل لا نهاية، (مراكز العالم) أن تثير أية صعوبة في نظر الفكر الديني. ذلك أن الأمر لا يتناول المكان الهندسي، بل مكاناً وجودياً ومقدساً يمثل بنية مغايرة كل المغايرة، ومن شأنه أنه يتسع لعدد لا نهاية له من أحوال الانفصام، وإذن من أحوال الاتصال بالمتعالي. وقد ألمعنا إلى الدلالة الكونية للفتحة العليا وإلى دورها الشعائري في مختلف أشكال المنازل. وهذه الدلالة الكونية والوظيفة الشعائرية منوطة في ثقافات أخرى بالمدخنة (ثقب الدخان) وبجزء السقف الموجود فوق «الزاوية المقدسة» والذي يرفع عندما يطول الاحتضار بل ويكسر كسراً. وستتاح لنا فرصة إظهار الدلالة العميقة لـ «انفصام السقف» هذا عند كلامنا على التشبيه بين (الكون)

(1) قول ذائع أطلقه (دانتي) (المترجم).

و(البيت) و(الجسد) الإنسان. وما علينا الآن إلا أن نتذكر أن المعابد القديمة كانت مكشوفة لا سقف لها، أو أنها كانت تحتوي على فتحة في السقف: وتلك الفتحة كانت «عين القبة»، وهي ترمز إلى انفصام المستويات وإلى الاتصال بالمتعالي.

لم يزد فن المعمار المقدس إذن على أنه تناول الرمزية الكونية الجاهزة سلفا في بنية المساكن الابتدائية ونمّاها. والمسكن الإنساني ذاته كان مسبوقاً من الناحية التأريخية بالـ «محل المقدس» الموقوف، بالمكان المنظم تنظيماً كونياً والمقدس قداسة موقوتة (انظر الشيلبا الاستراليين). وبعبارة أخرى، إن جميع الرموز والشعائر المتصلة بالمعابد والمدن والمنازل تصدر آخر المكان عن التجربة الأولية بالمكان المقدس.

المعبد والكنيسة الملكية والكاتدرائية:

عرف المعبد في الحضارات الشرقية الكبرى- حضارة بلاد الرافدين ومصر والصين والهند- تقويماً جديداً مهماً: فهو ليس صورة العالم وحسب، بل هو تكرار أرضي لأنموذج متعال. وقد ورثت اليهودية هذه النظرة الشرقية القديمة إلى المعبد من حيث أنه نسخة عن أنموذج سماوي أول. ولعل هذه الفكرة تمثل تأويلاً من التأويلات الأخيرة لدى الإنسان الديني حول تجربة أولية بالمكان المقدس الذي يعارض المكان العادي. وعلينا أن نلح بعض الإلحاح على هذه النظرة الدينية الجديدة.

لنتذكر جوهر المسألة: إذا كان (المعبد) صورة عالم، فمرد ذلك أن (العالم) مقدس لأنه من عمل الآلهة. ولكن بنية (المعبد) الكونية تسوق إلى تقدير جديد للقيمة الدينية: إن (المعبد)، وهو مكان مقدس ممتاز،

بيت الآلهة، يقدس من جديد تقديساً متصلاً (العالم) لأنه يمثله ويحتويه بآن واحد. وبفضل (المعبد) تعود القداسة، آخر الأمر، إلى (العالم) بجملته. ومها بلغت درجة الدنس في (العالم) فإن قداسة المعابد الحرام تطهره تطهيراً مستمراً.

ومن هذا الفارق (الأنتولوجي) الذي يفرض ذاته فرضاً متزايداً، من هذا الفارق بين (الكون) وبين صورته المقدسة أو (المعبد)، تنبثق فكرة أخرى: فكرة أن قداسة (المعبد) هي بمنحى عن كل فساد أرضي، وذلك لأن الآلهة هي التي صنعت المعبد المعماري الأفضل، ولذا فإنه يوجد على مقربة عظمى منها، في (السماء). وإن النماذج المتعالية للمعابد تتمتع بوجود روحي لا يفسد، وجود سماوي. وبنعمة الآلهة يتمكن الإنسان من الوصول إلى رؤية هذه النماذج رؤية ساطعة خاطفة، ويجهد، من ثم لإعادة بنائها على (الأرض). لقد رأى الملك البابلي (غوديا) Gudéa في المنام الآلهة (ندابا) Nidaba وهي ترشده إلى لوح كتبت عليه أسماء النجوم النافعة وكشفت له عن تصميم (المعبد). و«بحسب المخطط الموضوع منذ أقدم الأزمنة في هيأة السماء»[1] بنى (سنخريب) Sennachérib (نينوا). وهذا لا يعني أن «الهندسة السماوية» قد جعلت الأبنية الأولى ممكنة وحسب، بل إن النماذج المعمارية الأولى،وهي في (السماء)، تسهم أكثر ما تسهم في القداسة السماوية.

ويذهب الشعب اليهودي إلى أن (يهوه) هو الذي خلق منذ الأزل مثال المسكن ومثال جميع آنيته المقدسة ومثال (الهيكل) وهو الذي يكتشفها لصفوته من الناس حتى يعيدون بناءها على (الأرض). وهو يخاطب (موسى) بقوله: «يصنعون لي مقدساً لأسكن في وسطهم

(1) انظر: أسطورة العود الأبدي، ص 23.

بحسب جميع ما أنا أريك من مثال المسكن ومثال جميع آنيته» (سفر الخروج؛ الإصحاح 25؛ 8- 9) «انظر فاصنعها على مثالها الذي أُظِهرَ لك في الجبل» (سفر الخروج، الإصحاح 25؛ 4). وعندما أعطى (داود) (سليمان) ابنه مثال الرواق وبيوته وخزائنه وعلاليه ومخادعه الداخلية وبيت الغطاء ومثال كل ما كان عنده بالروح قال له: «قد افهمني الرب كل ذلك بالكتابة بيده» (سفر أخبار الأيام الأول؛ الإصحاح 2؛ 19). وعلى هذا فإنه عرف إذن الأنموذج السماوي الذي خلقه (يهوه) في بدء الأزمنة. وهذا ما أعلنه (سليمان): «لقد امرتني ببناء الهيكل باسمك المقدس، وبناء مذبح في المدينة التي تسكن بحسب مثال الخيمة المقدس جداً وقد أعددتها منذ الأزل» (الحكمة 9؛ 8)[1].

لقد خلق الله (القدس) السماوية عندما خلق (الفردوس)، وإذن إلى الأبد In œternum. وما مدينة (القدس) إلا تكراراً للنموذج المتعالي على وجه تقريبي: فقد كان من الجائز أن يدنسها الإنسان، بيد أن انموذجها لا يفسد لأنه ليس جارياً في (الزمان). «إن البناء الموجود بينكم الآن ليس ما كُشف عنه في داخلي وهذا البناء كان مهيأً منذ أن قررت خلق (الفردوس) وقد أظهرته لآدم قبل الزلة» (رؤية باروخ 2؛4؛37)[2].

---

(1) «حكمة سليمان»: أحد الأسفار المنحولة التي يرجع تاريخها بوجه التقدير إلى سنة 120 ق.م. ويذكر أن (بولس الرسول) عرف هذا السفر الذي يمتدح العادلين (المترجم)..

(2) رؤية باروخ Apocalypse de Baruch أحد أسفار أدب الرؤى الذي كثر في فترة ما بين العهد القديم والعهد الجديد. وقد كان (باروخ) صديق النبي (ارميا) وقد عاصر استيلاء نبوخذ نصر على القدس سنة 586 ق.م. (المترجم).

وقد اعتنقت الكنيسة الملكية[1] المسيحية، ثم الكاتدرائية هذه الرمزيات كلها وثابرت عليها. فمن جهة أولى رأى المسيحيون منذ أقدم العصور أن الكنيسة تقلّد (القدس) السماوية؛ ورأوا من جهة أخرى إنها تكرر (الفردوس) أو العالم السماوي. ولكن البنية الكونية للبناء المقدس ما تزال مستمرة في ضمير المسيحية: فهي مثلاً أمر بديهي في الكنيسة (البيزنطية). «إن الأجزاء الأربعة داخل الكنيسة ترمز إلى الاتجاهات الأصلية الأربعة. وداخل الكنيسة هو (الكون). والمذبح هو (الفردوس) الموجود في الشرق. أما الباب الملكي للحرم بالمعنى الصحيح فقد كان يسمى «باب الفردوس» وكان يبقى مفتوحاً أثناء القداس كله طوال أسبوع الفصح. وتفسر شرعة الفصح معنى هذه العادة بوضوح: لقد نهض (المسيح) من القبر وفتح لنا أبواب الفردوس. أما الغرب، فإنه، على العكس، منطقة ظلمات العذاب، والموت، ومساكن الأموات الأبدية، وهم ينتظرون بعث الأجساد والحكم الأخير. وإن وسط البناء هو (الأرض). وتذهب مفاهيم كوزماس انديكوبلوستس[2] إلى أن الأرض مستطيلة تحدها أربعة جدران وتعلوها قبة. وترمز الأجزاء الأربعة في داخل الكنيسة إلى الجهات الأصلية الأربع»[3]. وعلى هذا فإن الكنيسة (البيزنطية) صورة (الكون) لأنها تجسد (العالم) وتقدسه معاً.

---

(1) Basilique.

(2) Kosmas Indikopleustés.

(3) هانس سيدلمير: نشأة الكاتدرائية (زوريخ 950) ص 119- Hans Sedlmayr: Die Enetstuchung der Kathedrale بارز 1962، ص 131. وفوتسكا: تخطيط المواقع المسيحية W. Wolska la Topographie Chretienne De Cosmos Indicopleusès.

بعض النتائج:

لم نذكر من آلاف الأمثلة التي يعرفها مؤرخ الأديان إلا عدداً جد صغير، ولكنه بالرغم من ذلك كافٍ لإظهار تنوع التجربة الدينية حول (المكان). وقد اخترنا هذه الأمثلة من ثقافات وأزمنة متفاوتة لنقدم على الأقل أهم التعابير الأسطورية وال «سيناريو» الشعائري مما يتصل بتجربة المكان المقدس الدينية. ذلك أن الإنسان الديني قد منح هذه التجربة الأساسية قيماً مختلفة. ويكفي أن نقارن مفهوم المكان المقدس، وإذن (الكون) بالمفاهيم المشابهة لدى (الكواكيوتل) ولدى (سكان جبال التاي) Altaîques أو لدى سكان (بلاد الرافدين) حتى ندرك اختلافها. ومن النافل أن نلح على هذا الأمر البيّن الذائع: إن تعابير الحياة الدينية للإنسانية تشترط بالضرورة اتباع المراحل التاريخية الكثير وأساليب الثقافة المتفاوتة ما دامت هذه الحياة تجري في (التاريخ). وعلى الرغم من ذلك، فإننا لا نعني هنا بالتنوع اللانهائي لتجارب المكان الدينية، بل على العكس، إن عنايتنا تنصب على عناصر وحدتها. ويكفي أن نقارن سلوك إنسان لا- متدين حيال المكان الذي يحيا فيه بسلوك الإنسان الديني نحو المكان المقدس حتى ندرك على الفور فارق البنية التي يفصلهما.

ولو وجب علينا أن نلخص حصيلة الأوصاف السابقة قلنا إن تجربة المكان المقدس تجعل من الممكن «تأسيس العالم». فحينما يتجلى المقدس في المكان، يتكشف الواقع، ويوجد (العالم). ولكن ظهور المقدس لا يقدم وحسب نقطة ثابتة وسط السيولة غير ذات الشكل للمكان العادي، لا يقدم مجرد «مركز» داخل «الاختلاط»، بل إنه يحدث كذلك انفصام مستوى، يتيح تواصل المستويات الكونية (الأرض

والسماء)، ويجعل من الممكن الانتقال على نحو (إنتولوجي) من طراز وجود إلى طراز وجود آخر. وأن مثل هذا الانفصام في عدم تجانس المكان العادي هو الذي يخلق «المركز» الذي يتيح الاتصال بالـ «متعالي»؛ والذي يحقق «تأسيس العالم» لأن «المركز» هو الذي يجعل «الانتحاء» ممكناً. وينجم عن ذلك أن لتجلي المقدس في المكان قيمة كونية: وأن كل تجلٍ للقداسة في المكان، أو كل تقديس لمكان من الأمكنة، يعدل نظرية في تكون العالم. ومن هنا تصدر نتيجة أولى قد تكون هي النتيجة الآتية:

إن (العالم) يتكشف للفهم على أنه عالم، على أنه (كون)، بقدر تكشفه عن أنه عالم مقدس...

كل عالم هو ممن خلق آلهة، فهو إما أن تخلقه آلهة خلقاً مباشراً وإما أن يكون قد قدّس على نحو غير مباشر، أي نُظّم «تنظيماً كونياً» من جراء تكرار البشر على نحو شعائري عمل (الخلق) الأنموذجي. وبعبارة أخرى، لا يستطيع الإنسان الديني أن يحيا إلا في عالم مقدس، لأن مثل هذا العالم المقدس وحده هو الذي يشارك في الكون، هو الذي يوجد فعلاً. وهذه الضرورة الدينية تعرب عن ظمأ ديني لا يروي. والإنسان الديني ظمآن للوجود. وإن فزعه من (الاختلاط) الذي يحيط بعالمه المأهول يقابل فزعه من العدم. وأن المكان المجهول الذي يمتد إلى ما وراء «عالمه» مكان غير منظم تنظيماً كونياً، لأنه غير مقدس، لأنه مجرد امتداد غير ذي شكل حيث لم يصب من الجائز بعد اتخاذ أي اتجاه فيه، حيث لما تستخلص بعد أية بنية، هذا المكان العادي يمثل العدم المطلق في نظر الإنسان الديني. فإذا اتفق أن ضل عرضاً في تضاعيفه شعر بأنه قد أُفرغ من جوهره «الوجودي» وكما لو أنه ينحلّ في (الاختلاط) وينتهي بالتبدد.

وهذا الظمأ «الإنتولوجي» يتجلى على أنحاء جد متباينة، أشدها تأثيراً هو، في حال المكان المقدس، إرادة الإنسان الديني أن يشع نفسه في قلب الواقع، في (مركز العالم): يضع نفسه حيثما بدأ (الكون) يوجد ويمتد باتجاه الآفاق الأربعة، حيثما يوجد أيضاً إمكان الاتصال بالآلهة؛ وبكلمة واحدة، حيثما لا تضفي رمزية (مركز العالم) الشكل على البلدان والمدن والمعابد والقصور وحسب، بل أيضاً على أحقر مساكن البشر، مثل خيمة الصياد البدوي، و(يورت) الرعاة، وبيت المزارعين الحضر. وبقول وجيز، إن كل إنسان ديني يضع نفسه بآن واحد في «مركز العالم»، وفي ذات ينبوع الواقع المطلق، قاب قوسين أو أدنى من «الفتحة» التي تكفل له الاتصال بالآلهة.

ولكن الإقامة في مكان، والسكنى في مكان، ما دامتا تكرران نظرة حول تكون العالم، وإذن تقلدان عمل الآلهة، فإن كل قرار وجودي يتخذه الإنسان الديني في أن «يضع نفسه» في المكان يؤلف قراراً «دينياً». وإذا يضطلع بمسؤولية «خلق» (العالم) الذي اختار السكنى فيه، فإنه لا ينظم (الاختلاط) فقط تنظيمه لـ (كون) بل إنه يقدس أيضاً (كونه) الصغير إذ يجعله شبيهاً بعالم الآلهة. والحنين العميق للإنسان الديني هو حنين أن يسكن «عالماً إلهياً»، أن يكون له بيت شبيه بـ «بيت الآلهة»، البيت الذي ستصوره فيما بعد المعابد والحرم. وبقول وجيز، إن هذا الحنين الديني يعرب عن رغبة العيش في كون طاهر مقدس، مثلما كان في البدء، عندما خرج من بين يدي الخالق.

وإن تجربة (الزمان) المقدس هي التي ستتيح للإنسان الديني أن يجد على نحو دوري (الكون) كما كان في الأصل، في البدء In Principo لحظة (الخلق) الأسطورية.

الفصل الثاني

الزمان المقدس والأساطير

الديمومة العادية و(الزمان) المقدس:

(الزمان)، كالمكان، ليس في نظر الإنسان الديني متجانساً ولا متصلا. فهناك فترات من (الزمان) المقدس، زمان الأعياد، (وهي في الغالب أعياد دورية)؛ وهناك، من ناحية أخرى، (الزمان) غير المقدس أو العادي، الديمومة الزمنية العادية التي تجري فيها الأفعال الخالية من الدلالة الدينية. وبين هذين النوعين من (الزمان) يوجد، بالطبع، انقطاع؛ بيد أن في وسع الإنسان الديني، بوساطة الشعائر، «الانتقال» بدون خطر من الديمومة الزمنية العادية إلى (الزمان) المقدس.

وثمة فارق أساسي بين صفتي (الزمان) المذكورتين يلفت نظرنا بادئ ذي بدء: إن (الزمان) المقدس يقبل، من حيث طبيعته ذاتها، القلب، أي إنه، بالمعنى الصحيح، (زمان) أسطوري أولي غدا حاضراً. فكل عيد ديني، كل زمان شعائري، يتألف من إعادة إنجاز حالي لحادث مقدس كان قد حدث في ماضٍ أسطوري، «في البدء». وأن المشاركة الدينية في عيد من الأعياد تستلزم الخروج من الديمومة الزمنية «العادية» بغية إعادة التكامل مع (الزمان) الأسطوري الذي يتكرر إنجازه الحالي بالعيد ذاته. وعلى هذا فإن (الزمان) المقدس أمر يمكن استرجاعه إلى غير ما نهاية،

وهو يقبل التكرار بصورة غير محدودة. وفي وسعنا أن نصفه، ومن وجهة نظر معينة بأنه «لا يجري»، لا يؤلف «ديمومة» لا تقبل القلب. إنه (زمان) انتولوجي ممتاز، زمان (بارمنيدي) Parmènidien: إنه دائما يساوي ذاته، فهو لا يتغير ولا ينضب. ونحن نجد في كل عيد دوري نفس (الزمان) المقدس ذاته، نفس الزمان الذي كان قد تجلى في عيد السنة السابقة أو في عيد ما قبل قرن: إنه (الزمان) الذي خلقته الآلهة وقدّسته بحركاتها، وهي الحركات عينها التي يكررها العيد ويعيدها. وبقول آخر، إننا نجد في العيد ظهور الزمان المقدس، أول ظهوره، كما جرى منذ الأصل، Ab Origine، في ذاك الزمان In Illo Tempo. ذلك أن (الزمان) المقدس الذي يجري العيد فيه لم يكن ليوجد قبل الحركات الإلهية التي يخلد العيد ذكراها. وإن الآلهة إذ خلقت الوقائع المختلفة التي تؤلف (العالم) اليوم وضعت في الوقت ذاته أسس (الزمان) المقدس، ما دام (الزمان) الذي عاصر الخلق كان بالضرورة زماناً قدّسه حضور الآلهة ونشاطها.

وعلى هذا النحو يحيا الإنسان الديني في نوعين من (الزمان)، أهمهما هو (الزمان) المقدس الذي يظهر ظهور مفارقة في حلة (زمان) دوري، قابل للقلب، قابل للاسترجاع، نوع من حاضر أسطوري سرمدي يعيد الناس دورياً تكاملهم معه بوساطة الشعائر. وهذا السلوك بإزاء (الزمان) يكفي وحده لتمييز الإنسان الديني عن الإنسان اللامتدين: الأول يرفض أن يحيا فقط في ما يسمى بألفاظ حديثة باسم «الحاضر التاريخي»؛ فهو يجهد للحاق بـ (زمان) مقدس يمكن تشبيهه، من بعض أوجه الاعتبار، بالـ «سرمدية».

وربما كان من الأعسر أن نذكر بصورة دقيقة، وبكلمات معدودات، ما هو (الزمان) في نظر الإنسان اللامتدين في المجتمعات الحديثة. إننا

لا نقصد الكلام على الفلسفات الحديثة للـ (زمان)، ولا على المفاهيم التي يستخدمها العالم المعاصر في تحرياته الخاصة. ولسنا نهدف كذلك إلى مقارنة منظومات أو فلسفات، بل مقارنة ضروب سلوك وجودي. والذي نستطيع ملاحظته بالنسبة لإنسان لا متدين هو أنه ذاته يعرف أيضاً بعض الانقطاع وعدم التجانس في (الزمان). فعنده أيضاً يوجد إلى جانب زمان العمل، وهو زمان رتيب على الأرجح، يوجد زمان المتع والمسارح، «زمان اللهو». وهو نفسه يعيش أيضاً بحسب إيقاعات زمنية منوعة ويعرف أزمنة ذات اشتداد حوّل: حين يصغي إلى موسيقاه المفضلة أو حين ينتظر، أو يصادف، وهو عاشق، شخص الحبيب؛ فهو يشعر بداهة بإيقاع زمني آخر يباين شعوره عندما يعمل أو يسأم.

ولكن الإنسان الديني يرى ثمة فارقاً أساسياً: إنه يعرف فترات «مقدسة» لا تشارك في الديمومة الزمنية التي تسبقها وتلحقها، فترات ذات بنية أخرى مغايرة تماماً، ولها «أصل» مباين كل المباينة، لأن أصلها (زمان) أولي قدسته الإلهة ومن الممكن أن يجعله العيد زماناً حاضراً. أما الإنسان اللامتدين فإنه يرى أن اتصاف الزمان الشعائري بصفة تجاوز الإنسانية[1] أمر لا ينال. فالإنسان اللامتدين يعتبر أن من المتعذر أن ينطوي (الزمان) على انفصام و«سر»: بل إنه يؤلف أعمق بعد وجودي للإنسان، إنه متصل بوجوده الخاص، ولذا فإن له بدءاً وغاية، هي الموت، تبدد الوجود. ومهما بلغت كثرة الإيقاعات الزمنية التي يشعر بها الإنسان اللامتدين وتفاوت اشتدادها فإنه يعرف أنها دوما تجربة إنسانية ليس لأي حضور إلهي من سبيل إليها.

أما الإنسان الديني فإنه يرى؛ على العكس، إنه في وسع زمان

---

(1) Trans-Humaine.

مقدس، زمان لا تاريخي (بمعنى أنه لا يتصل بالحاضر التاريخي) أن «يوقف» بصورة دورية الديمومة الزمنية العادية إذ ينبجس فيها من جراء الشعائر. وكما تؤلف الكنيسة انفصام المستوى في المكان العادي لمدينة حديثة، فإن القداس الديني الذي يجري داخل حرمها يؤلف انفصاما في جريان الديمومة الزمنية العادية: لم يبق (الزمان) التاريخي الحاضر هو الحاضر الذي يعيشه المرء، ومثلاً زمان الحياة في الشوارع وفي البيوت المجاورة، بل غدا (الزمان) الذي جرى فيه الوجود التاريخي لـ (يسوع- المسيح)، (الزمان) الذي تقدس بوعظه واستشهاده وموته وبعثه. وبالرغم من ذلك، لنذكر بدقة أن هذا المثل لا يوضح كل الفارق الكائن بين (الزمان) العادي و(الزمان) المقدس؛ ذلك أن المسيحية قد جددت في الواقع، بالنسبة للديانات الأخرى، تجربة (الزمان) الشعائري ومفهومه حين أمدت الصفة التاريخية لشخص (المسيح). ألا أن المؤمن يعتقد أن الشعائر تنمو في (زمان) تاريخي قدسه تأنس (ابن الله). إن (الزمان) المقدس، وهو زمان يعود دورياً في الديانات السابقة- للمسيحية (وبخاصة في الديانات الغابرة)، أنه (زمان) أسطوري، (زمان) أولي، لا يمكن توحيد هويته بهوية ماض تاريخي، زمان أصلي، بمعنى أنه انبثق «دفعة واحدة»، ولم يكن مسبوقاً بـ (زمان) آخر، لأن أي (زمان) لا يمكن أن يوجد قبل ظهور الواقع الذي ترويه الأسطورة.

وهذا المفهوم الغابر لل (زمان) الأسطوري هو الذي يعنينا بالدرجة الأولى. وسنرى فيما يلي الفوارق التي تقوم بينه وبين مفاهيم اليهودية والمسيحية.

المعبد- الزمان:

لنبدأ بذكر بعض الحوادث التي تمتاز بأنها تكشف لنا، دفعة

واحدة، عن سلوك الإنسان الديني بإزاء (الزمان). ولنستهل القول بملاحظة تمهيدية لها أهميتها: إن كلمة «عالم» (= كون) تستخدم أيضاً بمعنى «سنة» في كثير من لغات السكان الأصليين في (أميركا الشمالية). فال (يوقوت) Yokut يقولون: «العالم قد مضى» للإعراب عن أن «سنة قد مرت». ويرى الـ (يوكي) Yuki أن «السنة» معنى يدل عليه لفظ «أرض» أو لفظ «عالم». وهم يقولون، كما يقول الـ (يوقوت): «الأرض مرت» عندما ينصرم عام. وأن المفردات لتكشف عن التكافل الديني الماثل بين (العالم) و(الزمان) الكوني. إنهم يتصورون (الكون) وحدة حية تولد وتكبر وتخمد في اليوم الأخير من أيام (السنة) ثم ترجع فتبعث (سنة جديدة). وسنرى أن هذا البعث (الولادة- الجديدة) هي ولادة، وأن (الكون) يولد مجدداً في كل سنة، لأن (الزمان) يبدأ في كل (سنة جديدة) بدءاً جديداً Ab Initio.

إن التضامن الكوني- الزماني هو من طبيعة دينية: فمن الجائز تشبيه (الكون) بال (زمان) الكوني («السنة»)، لأنهما كلاهما واقع مقدس، خلق إلهي. وهذا التضامن الكوني- الزماني يتكشف في نظر بعض شعوب (أميركا الشمالية) من جراء بنية الأبنية المقدسة ذاتها. فما دام (المعبد) يمثل صورة العالم فإنه يتضمن كذلك رمزية زمانية. وهذا ما نشاهده مثلاً لدى (الكونكينز) وال (سيو) فكوخهم المقدس، كما رأينا، يمثل (الكون)، وهو في الوقت ذاته يرمز لل (سنة). ذلك أنهم يتصورون (السنة) على أنها سباق عبر الجهات الأصلية الأربع التي تدل عليها النوافذ الأربعة والأبواب الأربعة في الكوخ المقدس. ويقول الـ (داكوتا) Dakota: «(السنة) دائرة حول العالم»، أي حول كوخهم المقدس الذي هو صورة العالم[1].

---

(1) ورنر موللر: الكوخ الأزرق (ويسبادن 1954) ص 133.

وفي (الهند) نجد مثلاً أوضح. فقد رأينا أن نصب مذبح يعدل تكرار نظرية تكون العالم. ولكن النصوص تضيف: «أن مذبح النار هو (السنة)» ويفسرون رمزيته الزمانية على النحو الآتي: إن الـ (360) لبنة في الجدار المحيط تقابل الـ (360) ليلة في السنة، وأن الـ (360) لبنة (ياجوزماتي) Yajusmati تقابل الـ (360) يوماً» (شاتاباتا براهمانا 10؛ 5؛ 4؛ 10). وبعبارة أخرى، إنهم لا يعيدون صنع (العالم) عند بناء كل مذبح للنار وحسب، بل إنهم يجددون أيضاً شباب (الزمان) بخلقه من جديد. ومن ناحية أخرى، تشبه (السنة) (باراجاباتي)[1] Prajapati، إله الكون. ومن ثم فإن كل مذبح جديد يعيد إنعاش (باراجاباتي)، أي إنه يشد أزر قداسة (العالم). فالأمر لا يتعلق بالـ (زمان) العادي، بمجرد الديمومة الزمنية، بل بتقديس (الزمان) الكوني. وإن الغرض من بناء مذبح النار هو تقديس العالم، وإذن ترصيعه في (زمان) مقدس.

ونحن نجد في رمزية (هيكل) القدس الكونية رمزية زمنية مماثلة. وقد ذهب (فلافيوس جوزيف) Flavius Josèphe[2] إلى أن الأرغفة الاثني عشر التي وجدت على المائدة كانت تدل على أشهر (السنة) الاثني عشر وإن «حامل الشموع» ذا السبعين فرعاً كان يمثل العشريات[3] (أي تقسيم بروج السيارات السبع إلى عشرات) لقد كان

(1) لفظ سنسكريتي يعني: سيد المخلوقات. ويدل على إله الكون الذي ضحى بنفسه طوعاً في البدء ليكفل الخلق بموته وقد قطعته الآلهة إرباً إرباً فنشأت عن أجزاء جسده العناصر المختلفة في الطبيعة (المترجم).

(2) Ant. Jud. VII, 7.

(3) Décans اسم يطلق في علم الفلك القديم على كل عشر درجات من بروج الفلك. وقد كان المصريون القدماء يميزون 36 منطقة سماوية يطلقون عليها وعلى الأرواح المتصلة بها هذه التسمية (المترجم).

(الهيكل) صورة العالم: وبما أنه يوجد في «مركز العالم»، في (القدس)، فإنه لم يكن يقدّس (الكون) بأسره وحسب، بل يقدس أيضاً «الحياة» الكونية، أي (الزمان).

ويعود الفضل إلى (هرمان اوسنر) Herman Usener في أنه أول من فسر القرابة اللغوية في أصل كلمتي (الهيكل) Templum و(الزمان) Tempus عندما أوّل هذين اللفظين بمفهوم «التداخل» (التصالب، التشابك)[1] وقد زادت دقة هذا الاكتشاف ببحوث لاحقة: «إن الهيكل يدل على الوجه الخارجي، والزمان على الجانب الزمني من حركة الأفق في المكان وفي الزمان»[2].

والظاهر أن لهذه الحوادث كافة دلالة عميقة هي: إن الإنسان الديني في الثقافات الغابرة يرى أن (العالم) يتجدد في كل سنة؛ وبعبارة أخرى، أن (العالم) يجد في كل سنة جديدة «القداسة» الأصلية التي تحلى بها عندما خرج من بين يدي (الخالق). وهذه الرمزية جلية عبر البنية المعمارية للمعابد. ذلك أن (المعبد) هو بآن واحد المحل المقدس بالدرجة الأولى، وأنه صورة (العالم)، ولذا فإنه يقدّس (الكون) بأسره، ويقدّس الحياة الكونية أيضاً. ونحن نعلم أن الناس كانوا يتخيلون الحياة الكونية في صورة مجرى دائري، وكانت هويتها توحّد بهوية (السنة). وكانت (السنة) دائرة مغلقة: كان لها بدء ونهاية، ولكن لها أيضاً خاصة أن في وسعها «أن تولد من جديد» في صورة (سنة جديدة). وفي كل (سنة جديدة) يظهر (زمان) «جديد»«نقي» و«مقدس» - لأنه لما يستعمل بعد.

---

(1) Schneidung, Kreuzung (انظر هـ. أوسنر: أسماء الله، الطبعة الثانية؛ بون 1920) ص 191 وما بعد.

(2) H. Usener: Gotternamen.

ولكن (الزمان) يولد من جديد، يبدأ من جديد، لأن (العالم) يخلق من جديد في مطلع كل (عام جديد). وقد لمسنا، في الفصل السابق، الأهمية العظمى للأسطورة الكونية من حيث أنها أنموذج يحذو حذوه كل نوع من أنواع الخلق والبناء. ولنضيف الآن أن نظرية تكون العالم تتضمن كذلك خلق (الزمان). وفوق ذلك: بما أن نظرية تكوّن العالم هي الأنموذج الأول لكل «خلق»، فإن (الزمان) الكوني الذي تجعله هذه النظرية ينبثق هو الأنموذج الذي تحذو حذوه سائر أنواع الأزمنة، أي (الأزمنة) النوعية في مختلف فئات الوجود. لنشرح ما نقول: يرى الإنسان الديني في الثقافات الغابرة أن كل خلق، كل وجود، يبدأ في (الزمان): فقبل أن يوجد شيء لا يمكن أن يوجد زمان هذا الشيء الخاص به. إن الزمان الذي يجعل نوعاً نباتياً ينبت الآن ويثمر ويموت لم يكن موجوداً من قبل أن يخلق هذا النوع من أنواع النبات. ولذا فإن الناس كانوا يتخيلون أن لكل خلق بدءاً في الزمان، بدء في البدء. وأن (الزمان) لينبجس مع أول ظهور فئة جديدة من الكائنات. ولذا فإن الأسطورة تلعب دوراً مهما جداً: إنها، كما سنرى، هي التي تكشف كيف يوجد أي واقع من الوقائع.

تكرار تكون العالم سنوياً:

إن أسطورة نظرية تكون العالم هي التي تروي لنا كيف نشأ (الكون). ففي (بابل) كان الناس ينشدون بصورة رسمية «قصيدة الخلق»، الـ (انوما أليش) Enuma Elish، خلال حفلة (اكيتو) Akitu التي كانت تجري في الأيام الأخيرة من السنة والأيام الأولى من (السنة الجديد). وبهذا الإنشاء الشعائري كانوا يعيدون في الحاضر القتال الذي جرى بين (مردوخ) وبين الوحش البحري (تيامات)، وقد جرى هذا القتال منذ

الأصل وبه تم القضاء على (الاختلاط) Chaos بانتصار الإله آخر الأمر. وقد خلق (مردوخ) (الكون) من نتف جسد (تيامات) وخلق الإنسان من دم الشيطان (كينكو) Kingu، وهو أقوى حلفاء (تيامات). أما أن يكون هذا الاحتفال بذكرى (الخلق) هو في الواقع إعادة في الحاضر لعمل نشأة الكون، فذلك ما تبرهن عليه بآن واحد الشعائر والصيغ التي تذكر في أثناء الاحتفال.

وفي الواقع، يقلد القتال الذي يقوم بين جماعة من الممثلين تقليداً إيمائياً القتال الذي دار بين (تيامات) وبين (مردوخ) وهذه الحفلة التي نجدها لدى (الحثيين) إنما تجري دائما في إطار الـ «سيناريو» الدرامي لل (سنة الجديدة)، كما نجدها لدى (المصريين) وفي (رأس شمرا). فقد كان هذا القتال بين جماعتين من الممثلين يكرر في الحاضر تكوّن العالم ونشأته. وأن الحادث الأسطوري يعود حاضراً. يصيح إمام الحفل: «ليستمر الانتصار على (تيامات) واقتضاب أيامه!» إن القتال، والنصر، و(الخلق) كل ذلك كان يحدث في اللحظة ذاتها، يحدث هنا الآن Hic et Nunc.

ولما كانت (السنة الجديدة) إعادة في الحاضر لنشأة الكون فإنها تتضمن استئناف (الزمان) منذ بدئه، أي ترميم (الزمان) الأولي، (الزمان): المحض، الزمان الذي كان يوجد لحظة (الخلق). لذا يعمد الناس، بمناسبة (السنة الجديدة) إلى إجراء «تطهير» وطرد للخطايا والشياطين، أو أنهم يكتفون بكبش الفداء. ذلك أن الأمر لا يقتصر على انقطاع فعلي لفترة زمنية معينة، وبدء فترة أخرى (كما يحسب مثلاً إنسان حديث)، بل إنه يتناول أيضاً حذف السنة المنصرمة والزمان الماضي. ذاكم هو، من ناحية أخرى، معنى التطهير الشعائري: احتراق، محو أخطاء، وخطيئات، الفرد والجماعة بجملتها، وليس مجرد «تطهير».

(النوروز)- السنة الجديدة الفارسية- يخلد ذكرى يوم (خلق العالم) والإنسان. وفي يوم (النوروز) يجري «تجديد الخلق»، يؤيد ذلك ما أعرب عنه المؤرخ العربي (البيروني). إن الشاه يعلن: «ها هوذا يوم جديد من شهر جديد من سنة جديدة: يجب تجديد ما أبلاه الزمان». لقد أبلى الزمان الكائن الإنساني، والمجتمع، و(الكون)، وهذا (الزمان) الهدّام كان (الزمان) العادي، غير المقدس، الديمومة بالمعنى الصحيح: وقد وجب حذفه من أجل تكامل اللحظة الأسطورية إذ وُجد العالم، وذلك بالاغتسال في (زمان) «نقي»، «قوي»، «مقدس». وإن حذف (الزمان) العادي كان يتم بتوسط شعائر تدل على «نهاية العالم». إخماد النيران، رجوع أرواح الأموات، اختلاط الصخب الاجتماعي، الإباحية الغرامية، الحفلات الحمراء، إلخ، كل ذلك كان يرمز إلى تقهقر (الكون) وسقوطه في (الاختلاط). وفي اليوم الأخير من أيام السنة كان (الكون) ينحل في (المياه) الأولية. وكان الوحش البحري (تيامات)، وهو رمز الظلام، وليس له شكل، ولم يكن متجلياً، كان يبعث من جديد ويهدد من جديد. وكان (العالم) الذي قد وجد خلال سنة بأسرها يُمحى فعلاً. وما دام (تيامات) قد حضر من جديد، فإن (الكون) كان يُمحى، وكان (مردوخ) مضطراً لإعادة خلقه كرة أخرى بعد أن ينتصر من جديد على (تيامات)[1].

إن هذا التقهقر الدوري للعالم إلى طراز الاختلاط كان يدل على ما يلي: إن «خطايا» السنة كلها، وكل ما دنسه (الزمان) وأبلاه، كان يغسل ويزال بالمعنى الصحيح. وأن الإنسان الذي يشترك رمزياً في إبادة

(1) انظر في موضوع شعائر العالم الجديد: مرسيا ألياد: أسطورة العود الأبدي، ص 89 وما بعد.

(العالم) وإعادة خلقه كان هو أيضاً يُخلق خلقاً جديداً، كان يولد من جديد، لأنه كان يبدأ حياة جديدة. ومع كل (سنة جديدة)، يشعر الإنسان بأنه أنقى وأعظم حرية لأنه كان يخلص من وزر أخطائه وخطاياه. وكان يتكامل من جديد مع (الزمان) الأسطوري، زمان (الخلق)، وأذن مع (زمان) مقدس و«قوي»؛ مقدس لأنه قد تحول بحضور الآلهة؛ «قوي» لأنه كان هو (الزمان) الخاص حصراً بالخلق الأعظم الفريد: خلق (الكون). إن الإنسان يعود، رمزياً، معاصراً لنشأة الكون، فهو يشاهد خلق (العالم). بل إنه كان في (الشرق الأدنى) القديم يشارك مشاركة ناشطة في هذا الخلق (انظر الجماعتين المتخاصمتين اللتين تمثلان الإله من جهة والوحش البحري من جهة أخرى).

ومن اليسير أن نفهم لماذا خامرت ذكرى هذا (الزمان) الشهير الإنسان الديني، لماذا كان يجهد بصورة دورية من أجل بلوغه: في ذاك الزمان، أظهرت الإلهة ذروة قدرتها. وأن تكون العالم هو التجلي الإلهي الأسمى، الحركة الأنموذجية لكل قوة ،غزارة وخلق. والإنسان الديني إنسان ظمآن للواقع. وهو يجهد بكل الرسائل لأن يضع نفسه في ينبوع العالم الأولي، عندما كان العالم في حال الولادة.

التجدد بالرجوع إلى (الزمان) الأصلي:

إن ما تقدم، يستحق، كله، مزيداً من القول. ولكن ثمة عنصرين جديرين بأن يحظيا الآن بانتباهنا:

1- إن (الزمان) كان يتجدد، يعود يبدأ من حيث هو (زمان) مقدس، بتكرار تكوّن العالم سنوياً، لأنه يتطابق مع الزمان المقدس حيث كان العالم قد حدث للمرة الأولى.

2- إن الإنسان، بالإسهام الشعائري في «نهاية العالم» وفي «خلقه الجديد»، يعود مرة أخرى معاصراً للزمان المقدس؛ فهو إذن كان يولد من جديد، ويعيد وجوده مزوداً باحتياطي من القوى الحيوية الطريفة، مثلما كان لحظة مولده.

إن هذا الحوادث مهمة: إنها تكشف لنا عن سر سلوك الإنسان الديني حيال (الزمان). فما دام (الزمان) المقدس القوي هو (الزمان) الأصلي، هو اللحظة المدهشة، لحظة (خلق) الواقع، حيث تجلى واقعاً للمرة الأولى تجلياً مليئاً، فإن الإنسان سيجهد للحاق بهذا (الزمان) الأصلي على نحو دوري. وإن إعادة الزمان المقدس لتجلي القداسة الأول لواقع، إعادته في الوقت الحاضر هي أساس التقاويم المقدسة كافة: العيد ليس «احتفالاً بذكرى» حادث أسطوري (وإذن ديني) بل العيد هو إعادة تحقيقه في الحاضر الحالي.

إن (زمان الأصل) الممتاز هو (زمان) تكوّن العالم، اللحظة التي ظهر فيها أوسع واقع، (العالم). ولهذا فإن تكوّن العالم، كما رأينا في الفصل السابق، تصلح أنموذجا يحتذى به لكل الأزمنة المقدسة: ذلك أن (الزمان) المقدس إن كان هو الزمان الذي تجلت فيه الآلهة وخلقت، فإن من البديهي أن (خلق العالم) هو أتمّ تَجلّ ديني وأضخم خلق.

فالإنسان الديني لا يعيد إذن تكوّن العالم وحسب، كلما «خلق» شيئاً («عالمه الخاص» - الأرض المأهولة، - أو مدينة، أو بيتاً إلخ) بل عندما يريد أيضاً كفالة ملك سعيد لـ (ملك) جديد، أو عندما يترتب عليه إنقاذ المحصول من فساد يتهدده، أو أن ينجح في حرب، أو في رحلة بحرية إلخ. ولكن إنشاء أسطورة تكون العالم إنشاداً شعائرياً يلعب دوراً مهما، بوجه خاص، في الشفاء من الأمراض، حيث يتطلع المنشدون إلى

تجديد[1] بنية الكائن البشري. إن الاحتفال بتنصيب ملك جديد يسمى في (فيجي) Fidji «خلق العالم»، والاحتفال ذاته يكرر لإنقاذ محصول من الفساد. وقد نجد في (لوينزيا) أوسع تطبيق شعائري لأسطورة تكوّن العالم. فقد أصبحت الأقوال التي نطق بها (أيو) Io في ذاك الزمان من أجل خلق العالم، أصبحت صيغا شعائرية. وأن الناس ليكررونها في مناسبات شتى: تلقيح رحم عقيم، الحْرب (محاربة أمراض الجسد وأمراض العقل على السواء)، الاستعداد للحرب، ولكن أيضاً في ساعة الموت أو لاستثارة الإلهام الشعري[2].

إن أسطورة تكوّن العالم تصلح إذن أنموذجاً أولاً يحذو (البولينزيون) حذوه في جميع أنواع «الخلق»، في أي صعيد: صعيد حيوي، نفسي، روحي. ولكن الإنشاد الشعائري لأسطورة تكوّن العالم، وهو يضمن إعادة هذا الحادث الأولي في الحاضر، يمكّن من يُنشد النشيد من أجله أن ينقل بصورة سحرية إلى «بدء العالم»، فيصبح معاصراً لتكوّن العالم. وأن الأمر بالنسبة له هو أمر الرجوع إلى (زمان) الأصل)، بغية المعاجلة بابتداء الوجود مرة أخرى جديدة، بالولادة (رمزياً) من جديد. ويبدو أن مفهوم شعائر الشفاء المذكورة مضمر في ما يلي: ليس من الممكن ترميم (الحياة)، وإنما الممكن فقط هو إعادة خلقها بتكرار تكون العالم تكراراً رمزياً، ذلك أن نظرية تكوّن العالم هي أنموذج يحتذى في كل خلق.

---

(1) Regeneration.

(2) انظر ثبت المراجع المذكورة في كتابي (مرسيا ألياد): كتاب تاريخ الأديان ص 351 وما بعد؛ وكتاب: وجوه الأسطورة (كاليمار 1963) ص 44 وما بعد. Aspests du Mythe.

ونحن نفهم فهماً أفضل وظيفة الرجوع إلى (زمان) الأصل على اعتبارها وظيفة تجديد البنية، عندما نفحص عن كثب طريقة المعالجة الغابرة، ومثلاً لدى الـ (نا- كي) Na- Khi وهم شعب (تيبتي- برماني) يسكن في الجنوب الغربي من الصين، (مقاطعة يونان). إن شعائرية الشفاء تتألف، بالمعنى الصحيح، من إنشاد رسمي لأسطورة (خلق العالم)، تتبعها أساطير أصل الأمراض (الأمراض الناجمة عن غضب الأفاعي) وأساطير ظهور أول (شامان مطبب)[1] يجلب إلى البشر الأدوية اللازمة. إن الشعائر كلها تقريباً تذكر البدء، تذكر (الزمان) الأسطوري إذ (العالم) لم يوجد بعد: «في البدء، في الوقت الذي لم تكن قد ظهرت فيه بعد السموات والشمس والقمر والنجوم والسيارات والأرض، عندما لم يكن شيء ما قد ظهر، إلخ». وتلي ذلك نظرية تكوّن العالم وظهور الأفاعي: «عندما ظهرت السماء انتشرت الشمس والقمر والنجوم والسيارات والأرض؛ عندما ظهرت الجبال والوديان والأشجار والصخور، في تلك اللحظة ظهر الـ (ناغا) Naga والتنين، إلخ». ثم يروون ولادة المطبب الأول وظهور الأدوية ويضيفون القول: «يجب رواية أصل الدواء، وإلا يمتنع الكلام عنه»[2].

والجدير بالذكر في صدد هذه الأناشيد السحرية ذات الهدف الطبي هو أن أسطورة أصل الأدوية تتجسد على الدوام في أسطورة تكون العالم. وإن دواء من الأدوية لا يصبح ناجعاً في أساليب المعالجة

---

(1) Chaman- Guerisseur.

(2) ج. ف. روك: عبادة ناكي ناغا والاحتفالات المتصلة بها (روما 1952) المجلد الأول ص 108؛ 197؛ 279 وما بعد J. F. Rock: The Na-Khi Naga Cult and related Ceremonies.

الابتدائية والتقليدية إلا عندما يُذكر أصله أمام المريض. وأن طائفة كبرى من الرقى والتعاويذ في (الشرق الأدنى) وفي (أوروبا) تحكي تاريخ المرض أو الشيطان الذي أحدثه، وتذكر اللحظة الأسطورية حيث نجحت آلهة أو نجح قديس في السيطرة على المرض[1]. إن نجوع التعويذ العلاجي يمثل في حادث أنه، حين يُنطق به بصورة شعائرية، يعيد في الحاضر (الزمان) الأسطوري للـ (أصل)، أصل (العالم) وأصل المرض وعلاجه على السواء.

(زمان) العيد وبنية الأعياد:

إن لـ (زمان) الأصل لواقع من الوقائع، أي (الزمان) الذي يستند إليه ظهوره الأول، قيمة ووظيفة أنموذجية؛ ولذا فإن الإنسان يجهد لإعادته في الحاضر على نحو دوري بوساطة شعائر مناسبة. ولكن «الظهور الأول» لواقع يعدل خلقه حين خلقته (كائنات) إلهية أو شبه- إلهية: ولذا فإن العثور مجدداً على (زمان) الأصل يتضمن، من ثم، التكرار الشعائري لعمل الإله الخالق. وإن إعادة (الكائنات الإلهية) الأعمال الخالقة في ذاك الزمان على نحو دوري يؤلف التقويم المقدس، يؤلف جملة الأعياد. فالعيد يجري دائما في (الزمان) الأصلي. ولذا فإن إعادة تكامله في هذا (الزمان) الأصلي المقدس هي التي تميز بوجه الدقة سلوك الإنسان أثناء العيد عن سلوكه قبله أو بعده. وفي جميع الأحوال، يمارس الناس خلال العيد نفس الأعمال التي يمارسونها في الأيام العادية، ولكن الإنسان الديني يؤمن بأنه يعيش عندئذ في زمان آخر، وأنه

(1) انظر: أسطورة العود الأبدي ص 126 وما بعد؛ ووجوه الأسطورة ص 42 - 43.

نجح في العثور مجدداً على الزمان المقدس الأسطوري.

إن (الارونتا) Arunta (الاستراليين) يسيرون خلال الاحتفالات الطوطمية السنوية من نمط (انتيشيوما) Intichiuma، يسيرون مجدداً على الدرب الذي سبقهم فيه (جد) العشيرة الأسطوري في زمن (التشرنكا) Altcheringa (حرفيا: «زمان الحلم») ويتوقفون في أماكن لا تحصى حيث توقف (الجد)، ويكررون الحركات عينها التي قامت بها في ذاك الزمان. وهم يصومون طوال زمن الاحتفال ولا يحملون سلاحاً ويمتنعون عن مباشرة نسائهم أو نساء العشائر الأخرى. إنهم يغرقون تماما في «زمان الحلم»[1].

إن الأعياد التي يحتفل بها سنوياً سكان جزيرة (تيكوبيا) Tikopia (البولينزية) تكرر «أعمال الآلهة»، الأفعال التي بها صنعت الآلهة في (الأزمنة) الأسطورية (العالم) كما هو عليه اليوم[2]. وأن (زمان) «البعيد» الذي يمضيه الناس بالاحتفالات ليتميز ببعض المحرمات (تابو): الامتناع عن الصخب، وعن اللعب، وعن الرقص. وهم يدلون على الانتقال من (الزمان) العادي إلى (الزمان) المقدس بشطر قطعة من الخشب شعائرياً إلى شطرين. وأن الاحتفالات الكثيرة التي تؤلف الأعياد الدورية والتي يكفي من أجل تكرارها تكرار الحركات الإلهية الأنموذجية، إن هذه الاحتفالات لا تتميز، في الظاهر، عن الفاعليات

---

(1) ف. ج. جيلن: القبائل الأصلية في أستراليا الوسطى (الطبعة الثانية، لندن 1938) ص 170 وما بعد. F. J. Gillen: The Native Tribes of Central Australia.

(2) انظر: ريمون فيرث: عمل الآلهة في تيكوبيا، المجلد الأول (لندن 1940) R. Firth: The work of Gods in Tikopia.

السوية المألوفة: إنها عبارة عن ترميم المراكب ترميما شعائرياً، أنها شعائر تتصل بزراعة النباتات الغذائية (يام Yam؛ تارو Taro، إلخ)، أو هي شعائر ترميم المعابد. بيد أن هذه الفاعليات الاحتفالية تتميز في الواقع عن نفس الأعمال التي تجري في الزمان العادي، وهي تتميز عنها من حيث أنها لا تتناول سوى بعض الأشياء، وأنها تؤلف بنوع ما النماذج الأولى لطبقاتها المرتبة، وأن الاحتفالات تجري كذلك في جوّ مفعم بالقداسة. والحق أن السكان يعون أنهم يكررون أعمال الآلهة الأنموذجية حتى في تفاصيلها اللانهائية، مثلما حققتها الآلهة في ذاك الزمان.

على هذا النحو يصبح الإنسان الديني، بصورة دورية، معاصراً الآلهة، وذلك بقدر ما أنه يعيد في الحاضر (الزمان) الأولي الذي حدثت فيه الأعمال الإلهية. وفي مستوى الحضارات «الابتدائية»، لكل ما يصنعه الإنسان أنموذج يتعالى- على الإنسانية؛ أنموذج يقع حتى خارج (زمان) «العيد»، وأن حركات الإنسان الديني تقلد النماذج المثلى التي حددتها الآلهة و(الجدود) الأسطوريون. غير أن هذا التقليد قد تتضاءل دقته باطراد؛ وربما أصاب التشويه، بل النسيان، الأنموذج ذاته. وأن الإعادة في الحاضر للحركات الإلهية والأعياد الدينية بصورة دورية إنما تستهدف تعليم الناس من جديد قداسة النماذج. فالترميم الشعائري للمراكب أو زراعة الـ (يام) على نحو شعائري لم تبق شبيهة بالعمليات المماثلة التي تجري خارج الفترات المقدسة. إنها أكثر دقة، وأقرب إلى النماذج الإلهية، وهي، من ناحية أخرى، شعائرية: وإن مقصدها مقصد ديني. فهم يرممون ترميما احتفالياً مركباً من المراكب لا بسبب أنه يحتاج إلى ترميم، بل لأن الآلهة، في العصر الأسطوري، أبانت للناس كيف ترمم المراكب. فالأمر لم يعد أمرا عملية اختبارية ولكنه أمر فعل

ديني، محاكاة إلهية. لم يبق موضوع الترميم شيئاً من جملة الأشياء الكثيرة التي تؤلف طبقة «المراكب»، بل غدا نموذجا أسطورياً أوليا: غدا المركب ذاته الذي استخدمته الآلهة في ذاك الزمان. ولذا فإن (الزمان) الذي يجري فيه الترميم الشعائري للمراكب يلحق بـ (الزمان) الأولي: إنه ذات (الزمان) الذي كانت الآلهة تعمل فيه.

أجل، إن أنماط الأعياد الدورية لا تنحل كلها إلى المثل الذي أشرنا إليه. ولكننا لا نبحث هنا تطور صور[1] المقدس بل بنية (الزمان) المقدس الذي يتحقق في الأعياد. وعلى هذا ففي وسعنا أن نقول عن (الزمان) المقدس أنه هو ذاته دوما، وأنه «سلسلة سرمديات» «هوبرت» و«موس» Hubert et Mauss. ومهما بلغ تعقد عيد ديني فإن الأمر دوما هو أمر حادق مقدس جرى منذ الأصل، وأن الشعائر تجعله حاضراً حاليا. إن المشتركين يصبحون معاصري الحادث الأسطوري. وبقول آخر، إنهم «يخرجون» من زمانهم التاريخي- أي من (الزمان) المؤلف من جملة حوادث عادية، حوادث شخصية، حوادث بين الأشخاص- وهم يلحقون بركب (الزمان) الأولي الذي هو ذاته دوما، والذي يظهر من جديد على (زمان الأصل)، الزمان الذي «لا يمضي» لأنه يسهم في الديمومة الزمنية العادية، الزمان المؤلف من حاضر دائم يمكن إعادته في الحاضر بصورة غير محدودة.

والإنسان الديني يشعر بحاجته للانغماس دورياً في هذا (الزمان) المقدس الذي لا يمكن هدمه. وعنده أن (الزمان) المقدس هو الذي يجعل من الممكن وجود الزمان الآخر، الزمان العادي، الديمومة غير المقدسة التي يجري فيها الوجود البشري. إن الحاضر السرمدي

Morphologie. (1)

للحادث الأسطوري هو الذي يجعل من الممكن وجود الديمومة العادية للحوادث التاريخية. وإذا اقتصرنا على ضرب مثل واحد قلنا: إن الزواج المقدس[1] الإلهي، وهو الذي جرى في ذاك الزمان، جعل من الممكن الاتصال الجنسي بين البشر. وأن اتصال الإله بالآلهة يجري في لحظة لا زمنية، في حاضر سرمدي، أما أحوال الاتصال الجنسي لدى البشر فإنها تجري في الديمومة، في (الزمان) العادي، إذا لم تكن أحوالا شعائرية. وأن (الزمان) المقدس، الأسطوري، هو كذلك أساس (الزمان) الوجودي، التاريخي، لأنه هو أنموذجه ومثاله. وبوجه الإجمال، حدث كل ما حدث في الوجود بفضل الكائنات الإلهية أو شبه الإلهية. إن «أصل» الوقائع و(الحياة) ذاتها أصل ديني. ومن الممكن زراعة الـ (يام) واستهلاكه «عادة» لأن الناس يزرعونه ويستهلكونه بصورة شعائرية، وعلى نحو دوري. وإنما جاز النهوض بهذه الشعائر لأن الآلهة قد كشفت عنها النقاب في ذاك الزمان عندما خلقت الإنسان والـ (يام)، وأبانت للناس كيف يجب زرع هذا النبات الغذائي واستهلاكه.

ونحن نجد بُعْدَ (الحياة) المقدس، على نحو مليء، في العيد، وفي العيد نجرب قداسة الوجود الإنساني من حيث أنه خلق إلهي. وفي سائر أوقات الزمان ننسى على الدوام تقريباً الشيء الأساسي: ننسى أن الوجود ليس «معطى» لأن المحدثين يسمونه «طبيعة»، ولكنه موجود لأنه من خلق (الآخرين)، من خلق الآلهة أو الكائنات شبه الإلهية. والأعياد، على العكس، ترمم البعد المقدس للوجود، عندما تعلّم الناس من جديد كيف خلقت الآلهة أو (الجدود) الأسطوريون البشر وعلّموهم طرائق السلوك الاجتماعي والأعمال العملية.

---

(1) Hierogamie.

وربما بدا هذا «الخروج» الدوري عن (الزمان) التاريخي بوجه من أوجه الاعتبار، ولا سيما من حيث النتائج الناجمة عنه في حقل الوجود الشامل للإنسان الديني، ربما بدا في إهاب رفض للحرية المبدعة. ولكن الأمر بوجه الإجمال هو أمر رجوع أبدي إلى ذاك الزمان، رجوع إلى ماض هو «أسطوري» وليس بالتاريخي البتة. وقد نستخلص من ذلك أن هذا التكرار السرمدي للحركات الأنموذجية التي كشفت الآلهة النقاب عنها منذ الأصل يعارض كل تقدم إنساني ويشل كل عفوية مبدعة. وهذا الرأي صحيح جزئيا. ولكنه ليس بصحيح إلا جزئياً، لأن الإنسان الديني، بل أكثر الناس اتساما بأنه «ابتدائي»، لا يرفض «التقدم» من حيث المبدأ. إنه يقبله، ولكنه يقبله وهو يضفي عليه أصلاً وبعداً إلهين. إن كل ما يبدو لنا في المنظور الحديث مطبوعاً بطابع «التقدم» (من أي نوع كان هذا التقدم: اجتماعي، ثقافي، تقني، إلخ) بالإضافة إلى وضع سابق، قد اضطلعت به المجتمعات الابتدائية المختلفة عبر تاريخها المديد على أنه كشف إلهي جديد. ونحن ندع الآن جانباً هذا الوجه من أوجه المسألة. إذ المهم هنا هو أن نفهم الدلالة الدينية لتكرار الحركات الإلهية التي نشير إليها. ويبدو من البديهي أن الإنسان الديني إنما يشعر بالحاجة لإعادة الحركات الأنموذجية ذاتها على وجه غير محدود لأنه يشرئب ويجهد لأن يحيا على كثب آلهته.

كيف يغدو المرء معاصراً الآلهة على نحو دوري:

إنا في الفصل السابق عندما درسنا الرمزية الكونية للمدن والمعابد والمنازل كيف أنها تتضامن مع فكرة «مركز العالم». وتبدو لنا التجربة الدينية التي تضمرها رمزية (المركز) على الوجه الآتي: إن الإنسان يرغب في أن يضع نفسه في مكان «مفتوح نحو الأعلى» مكان متصل

بالعالم الإلهي. وأن حياته قرب «مركز إلعالم»، لتعدل، بوجه الإجمال، أن يحيا على قاب قوسين أو أدنى من الآلهة.

ونحن نكتشف الرغبة ذاتها، رغبة الدنو من الآلهة، عندما نحلل دلالة الأعياد الدينية. فما إعادة الإندماج في (الزمان) الأصلي المقدس إلا أن يغدو المرء «معاصراً الآلهة»، وأن يحيا، من ثم، بحضرتهم، حتى لو كانت هذه الحضرة سرية، بمعنى أنها خفية ولا مرئية دوما. ونحن حين نكشف عن مقصد تجربة (المكان) و(الزمان) المقدسين نلفى رغبة الاندماج في وضع أولي: الوضع الذي كانت الآلهة أو (الجدود) الأسطوريون حاضرة فيه، كانت إبان خلقها (العالم) أو إبان تنظيمها له، أو إبان كشفها النقاب أمام البشر عن أسس الحضارة. وهذا «الوضع الأولي» ليس من طبيعة تاريخية، وليس مما يخضع للحساب التأريخي؛ بل إنه سبق أسطوري، (زمان) «الأصل»، زمان ما جرى «في البدء»، أولا.

ومن البين أن ما «في البدء» كان يجري على النحو الآتي: إن (الكائنات) الإلهية أو شبه الإلهية كانت تبذل نشاطها على (الأرض). وأن الحنين إلى «الأصول» هو إذن حنين ديني. فالإنسان يرغب في أن يجد من جديد حضور الآلهة حضوراً ناشطاً، وهو يرغب كذلك في أن يحيا في (العالم) الغض النقي «القوي»، العالم مثلما خرج من بين يدي (الخالق). إن الحنين إلى كمال البدء هو الذي يفسر، إلى حد كبير، العود الدوري إلى ذاك الزمان. وبعبارة (مسيحية)، يمكن القول بأن الأمر أمر «حنين إلى الفردوس»، على الرغم من اختلاف السياق الديني والعقائدي في مستوى الثقافات الابتدائية اختلافاً تاماً عنه في (اليهودية- المسيحية). بيد أن (الزمان) الأسطوري الذي نجهد لإعادته في الحاضر دورياً هو (زمان) قدّسه الحضور الإلهي، ومن الممكن أن نقول إن الرغبة في أن

يحيا المرء في حضرة الآلهة، وفي عالم كامل (كامل لأنه لا يكاد يولد)، تقابل الحنين إلى وضع فردوسي.

وقد يعتبر إنسان حديث من المثير المذل رغبة الإنسان الديني في أن يعود بصورة دورية إلى الخلف، ويجهد للاندماج في وضع أسطوري هو الوضع الذي كان في البدء. ومثل هذا الحنين يقود حتما إلى تكرار دائم لعدد محدود من الحركات ومن أساليب السلوك. وليس من ريب في أن الممكن القول بأن الإنسان الديني، ولا سيما إنسان المجتمعات «الابتدائية»، هو بالدرجة الأولى إنسان شلته أسطورة العود الأبدي. وقد يُفتتن عالم من علماء النفس الحديث بفك لغز القلق الذي يواكب هذا السلوك بإزاء مخاطرة الجدة، فك لغز الامتناع عن حمل مسؤولية وجود صحيح وتاريخي، لغز الحنين لوضع «فردوسي»، تماما لأنه جنيني لم يتحرر من (الطبيعة) تحرراً تاما.

ألا أن هذه المسألة تبلغ حداً مسرفا من التعقد يحول بيننا وبين معالجتها هنا. وهي من ناحية أخرى تجاوز غرض كتابنا لأنها تنطوي على مشكلة تعارض الإنسان الحديث وإنسان ما قبل العصر الحديث. ولنلاحظ بالرغم من ذلك أن من الخطأ الاعتقاد بأن الإنسان الديني في المجتمعات الابتدائية والغابرة يرفض الاضطلاع بمسؤولية وجود صحيح. بل إنه، على العكس، كما رأينا وكما سنرى، يضطلع اضطلاعاً جريئاً بمسؤوليات جسام: ومثلاً مسؤولية المساهمة في خلق (الكون)، خلق عالمه الخاص، تأمين حياة النباتات والحيوانات، إلخ. ولكن الأمر يطرح نوعاً آخر من المسؤولية غير تلك التي تبدو لنا بمثابة المسؤولية القيمة الوحيدة. إنه أمر مسؤولية على مستوى الكون، على نقيض المسؤوليات المعنوية أو الاجتماعية أو التاريخية، وهذه هي وحدها المسؤوليات التي تقرها الحضارات الحديثة. إن الإنسان، في منظور

الوجود غير المقدس، لا يعترف لنفسه بالحضارات الحديثة. إن الإنسان، في منظور الوجود غير المقدس، لا يعترف لنفسه إلا بمسؤوليته حيال ذاته وحيال المجتمع. وعنده أن (العالم) لا يؤلف (كونا) بالمعنى الصحيح، لا يؤلف وحدة حية ذات كائنات؛ إنه مجرد مجموعة من الاحتياطات المادية والطاقات الفيزيائية التي تنطوي عليها الكرة الأرضية؛ وأن أعظم ما يشغل بال الإنسان الحديث هو ألا يستنزف بدون براعة الينابيع الاقتصادية في الأرض. ولكن «الابتدائي» يضع نفسه دوما وضعاً وجودياً في قرينة كونية. وأن تجربته الشخصية تجربة لا تعوزها الأصالة ولا العمق، ولكنها تبدو في نظر المحدثين صبيانية أو غير أصيلة بسائق اللغة التي يتكلمها والتي لا نألفها.

وإذا رجعنا إلى غرضنا المباشر قلنا: لا يحق لنا أن نؤول العود الدوري إلى (زمان) الأصل المقدس على أنه رفض للعالم الواقعي وفرار إلى الحلم والخيال. وإنما، على العكس، هنا أيضاً يبدو الوسواس الأنتولوجي، هذه السمة الرئيسية التي تميز إنسان المجتمعات الابتدائية والغابرة، ذلك أن الرغبة في إعادة الاندماج في (زمان) الأصل هي إجمالا، وبآن واحد، رغبة في العثور من جديد على حضرة الآلهة، ومسعى لاستعادة العالم القوي الغض النقي كما كان في ذاك الزمان. إنها، بآن واحد، ظمأ للمقدس وحنين للـ (كائن). وهذه التجربة تتجلى، على المستوى الوجودي، بيقين القدرة على تكرار الحياة تكراراً دورياً مع الحد الأقصى من «الاحتمالات». وهي في الحق ليست مجرد رؤية الوجود رؤية تفاؤل، بل إنها أيضاً التصاق تام بالـ (كائن). إن الإنسان الديني ليعلن، في ضروب سلوكه كافة، عن أنه لا يؤمن إلا بالـ (كائن)، وأن اشتراكه بالـ (كائن) يتم بكفالة الكشف الأولي الذي هو حارس عليه. وما جملة الوحي الأولي إلا ما تؤلفه أساطيره.

الأسطورة: الأنموذج الأمثل:

الأسطورة تروي تاريخا مقدساً. أي حادثة أولية جرت في بدء (الزمان)، البدء الجديد[1]. ولكن رواية تاريخ مقدس تعدل إماطة اللثام عن سر، لأن أشخاص الأسطورة ليسوا بكائنات بشرية: إنهم آلهة أو (أبطال) أسسوا حضارات، ولذا فإن حركاتهم تؤلف أسرارا: وليس في وسع إنسان أن يعرفهم لو لم يُكشف له أمرهم، وعلى هذا فإن الأسطورة هي تاريخ ما قد جرى في ذاك الزمان، حكاية ما صنعت الآلهة أو الكائنات الإلهية في بدء (الزمان)، وإن «قول» أسطورة هو إعلان ما حدث منذ الأصل. وعندما «تُروى» أسطورة، أي تكشف، فإنها تصبح حقيقة دامغة: إنها هي أساس الحقيقة المطلقة. إن أفراد (نتسيليك الاسكيمو) Eskimos Netsilik يصرحون إذا أرادوا تبرير الأساس المتين لتاريخهم المقدس ولتقاليدهم الدينية بقولهم: «هكذا لأنه قيل إن الأمر هكذا». فالأسطورة تعلن ظهور «وضع» كوني جديد أو ظهور حادث أولي. ولذا، فإنها على الدوام حكاية «خلق»: إنها تروي كيف جرى شيء من الأشياء، كيف بدأ وجوده. ولذا، فإن الأسطورة تتضامن مع الانتولوجيا: إنها لا تقول إلا حقائق، إلا ما حدث فعلا، إلا ما ظهر تماما.

وبديهي أن الموضوع بتناول وقائع مقدسة، ذلك أن المقدس هو الواقعي بالدرجة الأولى. وأن شيئاً مما يتصل بدائرة العادي لا يسهم في الـ (كائن) لأن العادي لم يمنح من الأسطورة أساسه الانتولوجي، لم يكن يحذو حذو أنموذج أمثل. ونحن سنرى بعد، أن العمل الزراعي هو

(1) إننا نقتبس في الصفحات التالية مقاطع طويلة من كتبنا: أسطورة العود الأبدي، ووجوه الأسطورة.

من الشعائر التي كشفتها آلهة أو (أبطال) من مؤسسي الحضارات. ولذا، فإن قوام هذا العمل فعل واقعي وذو دلالة معاً. فلنسعى إلى مقارنته بالعمل الزراعي في مجتمع سلخت عنه صفة القداسة: هنا أصبح عملاً عادياً يسوّغه الربح الاقتصادي وحده. إننا نحرث الأرض لاستغلالها. ونحن نطلب الغذاء والكسب. وقد أصبح العمل الزراعي بعد تفريغه من رمزيته الدينية عملاً «كثيفا» ومنهكا بآنٍ واحد: إنه كثيف لا ينمّ عن أية دلالة، لا ييسر أي «انفتاح» شطر الكوني، شطر عالم الروح.

إن أحداً من الآلهة أو (الأبطال) مؤسسي الحضارات لم يكشف عن فعل من الأفعال العادية، غير المقدسة. وأن كل ما صنعت الآلهة أو (الجدود)، وإذن، كل ما ترويه الأساطير عن نشاط هذه الكائنات المبدع، ينتمي لدائرة المقدس، ومن ثم، يسهم في الـ (كائن). ومن الناحية المقابلة، كل ما يصنع البشر بمبادهتهم الخاصة، كل ما يفعلونه بدون أنموذج أسطوري، إنما يرجع إلى دائرة العادي: ثم إنه كذلك نشاط موهوم وسدى، وهو آخر الأمر نشاط غير واقعي. وكلما كان المرء متديناً امتلك قدراً أعظم من النماذج التي يحذو حذوها في سلوكه وفعاله. أو أيضاً: كلما كان المرء متديناً زاد ترصيع نفسه في الواقع، وقلّ خطر ضياعه في أعمال غير- أنموذجية، أعمال «ذاتية»، وبوجه الإجمال، أعمال مضلّلة.

وثمة جانب من جوانب الأسطورة تجدر الإشارة إليه بوجه خاص: أن الأسطورة تكشف عن القداسة المطلقة لأنها تروي نشاط الآلهة المبدع، وتزيح النقاب عن قداسة أعمالها. وبقول آخر: الأسطورة تصف مختلف أحوال انبجاس المقدس في العالم، وهو انبجاس «درامي» في بعض الأحيان. ولذا، فإن كثيراً من الابتدائيين يرون أن الأساطير لا يمكن أن تروى كيفما اتفق أمام أي إنسان، وفي أي وقت، وإنما تجوز

روايتها فقط أثناء فصول أغنى من الناحية الشعائرية (الخريف، الشتاء) أو في خلال الحفلات الدينية؛ وبكلمة واحدة، تروى في فترة مقدسة من فترات الزمان. وأن انبجاس المقدس في العالم، وهو ما تحكيه الأسطورة، هو أساس العالم فعلا. إن كل أسطورة تبيّن كيف وجد واقع من الوقائع، بما في ذلك واقع (الكون) الشامل، أو مجرد واقع جزء منه: جزيرة، أو نوع نباتي، أو مؤسسة إنسانية. إن وصف كيفية وجود الأشياء هو تفسير وإجابة غير مباشرة عن سؤال آخر: لماذا وجدت تلك الأشياء؟ فـ «لماذا» هو دوما متداخل في «كيف». ويرجع ذلك لسبب بسيط وهو أن رواية كيف ولد شيء من الأشياء تكشف النقاب عن انبجاس المقدس في (العالم)، وهو السبب الأقصى لكل وجود واقعي.

ومن جهة أخرى، لما كان كل خلق عملاً إلهياً، ومن ثم، انبجاساً للمقدس، فإنه يمثل كذلك انبجاس طاقة مبدعة في (العالم). كل خلق يتفجر عن امتلاء. وأن الآلهة تخلق بنتيجة فرط قدرة، فيض طاقة. وإنما يحدث الخلق من جراء مزيد من الجوهر الانتولوجي. وهذا هو سبب أن الأسطورة تروي تجلي الوجود[1]، تروي هذا التجلي المنتصر لامتلاء كيان، وهي تغدو الأنموذج الذي يحذو حذوه كل نشاط إنساني؛ وهو وحده يميط اللثام عن الواقع، عن الغزير الفائض، عن الناجع. يقول نص (هندي): «علينا أن نصنع ما صنعت الآنهة في البدء» (شاتاباتا براهمانا 7؛ 2؛ 1؛ 4). ويضيف (تايتيريا براهمانا) Taittiriya Brahmana (1؛ 5؛ 4؛ 4): «هكذا صنعت الآلهة، وهكذا يصنع الناس». وعلى هذا فإن الوظيفة الرئيسية للأسطورة هي «تثبيت» النماذج المثلى للشعائر كافة، ولجميع ضروب النشاط الإنساني ذي الدلالة: غذاء، تناسل، عمل،

---

(1) Ontophanie.

تربية، إلخ. وأن الإنسان الذي يسلك على اعتباره كائناً بشرياً مسؤولاً المسؤولية كلها يقلد الحركات الإلهية الأنموذجية، يكرر أفعال الآلهة، سواء اتصل الأمر بوظيفة فيزيولوجية بسيطة كالطعام أو بفاعلية اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو عسكرية إلخ...

ففي (غينيا- الجديدة)، تروي أساطير كثيرة رحلات بحرية طويلة، وتقدم بذلك «نماذج إلى البحارة الحاليين»، ولكنها تقدم أيضاً نماذج عن «سائر ضروب الفاعلية» المتصلة «بالحب أو بالحرب أو بالصيد أو بإنتاج المطر أو بأي شيء... الرواية تقدم أمثلة سابقة على المراحل المختلفة لبناء مركب، أمثلة سابقة على المحرمات الجنسية التي يستلزمها ذاك البناء، إلخ». إن الربان الذي يركب البحر يجسد البطل الأسطوري (أوري) Aori. «إنه يرتدي الثوب الذي كان يرتديه (أوري) بحسب الأسطورة. وله مثله وجه مسود؛ وفي شعره شريط حرير[1]. شبيه بالشريط الذي انتزعه (اوري) من رأس (ايفري) Iviri. وهو يرقص على سطح ويبسط ذراعيه كما بسط (أوري) جناحيه... وقد حدثني صياد عن أنه كان يفعل (بقوسه) حين يذهب لصيد السمك مثلما فعل (كيافافيا) Kiavavia نفسه. إنه لم يكن يتضرع لنيل بركة هذا البطل الأسطوري ومدده: بل كان يوحّد هويته بهويته»[2].

وهذه الرمزية حول الأسلاف الأسطوريين توجد في ثقافات ابتدائية أخرى. وقد كتب (ج. ب. هارنغتون) J. P. Harrington بصدد الـ

---

(1) Love.

(2) (ف. ا. ويليامز) نقلا عن لوسيان ليفي- برول: الأسطورية الابتدائية (باريس 1935) ص 162- 164: F.E. Williams, Cité par Lucien lèvey-Bruhl: la Mythologie Primitive.

(كاروك) Karuk في (كاليفورنيا): «إن كلَ ما يصنعه الـ (كاروك) لم يكن يصنعه إلا لأن الـ (ايكزارياف) Ikxareyavs، في اعتقاده، كانوا قد قدموا مثلاً عليه في الأزمنة الأسطورية. وهؤلاء الـ (ايكزارياف) كانوا هم سكان (أميركا) قبل وصول (الهنود). ولما كان الـ (كاروك) المحدثون لا يعرفون كيف تروى هذه الكلمة، فإنهم يقترحون ترجمتها بمثل «الأمراء»، «الرؤساء»، «الملائكة»... وهم لا يظلون معهم إلا الوقت الضروري لمعرفة العادات وممارستها كلها، وأنهم ليحدثون الـ (كاروك) في كل مرة قائلين لهم: «انظروا كيف يفعل البشر». وما يزال الـ (كاروك) إلى اليوم يروون أفعالهم وأقوالهم في صيغ سحرية»[1].

إن لهذا التكرار الأمين للنماذج الإلهية نتيجة مزدوجة:

1- فمن جهة أولى، يبقى الإنسان إذ يقلّد الآلهة في المقدس، ومن ثم، في الواقع.

2- ومن جهة أخرى، أن العالم يتقدس باتصال إعادة الحركات الإلهية الأنموذجية في الحاضر. وأن سلوك البشر الديني يسهم في الإبقاء على قداسة العالم.

إعادة الأساطير في الحاضر:

لا يخلو من فائدة أن نلاحظ أن الإنسان الديني يضطلع بإنسانية ذات أنموذج يعلو- على- الإنساني، أنموذج متعال. فهو لا يعترف بأنه إنسان حقاً إلا بقدر ما أنه يقلّد الآلهة، أو (الأبطال) الذين أسسوا الحضارات، أو (الجدود) الأسطوريين. وبكلمة وجيزة، يريد الإنسان

---

(1) ج. ب. هارنغتون: نقلا عن (ليفي برول)، المصدر السابق، ص 165.

الديني أن يكون غير ما هو عليه في مستوى تجربته العادية. الإنسان الديني ليس معطى: إنه يصنع ذاته بالاقتراب من نماذج إلهية. وهذه النماذج، كما قلنا، محفوظة في الأساطير، في تاريخ الحركات الإلهية. ولذا، فإن الإنسان الديني يعتبر نفسه هو أيضاً مصنوعاً، مصنوعاً للـ (التاريخ)، شأنه شأن الإنسان العادي. ولكن (التاريخ) الوحيد الذي يحظى بعنايته هو (التاريخ المقدس) الذي تكشفه الأساطير، تاريخ الآلهة؛ أما الإنسان العادي فإنه يريد أن ينطوي فقط على (التاريخ) الإنساني، أي بوجه الدقة على هذه الجملة من الأفعال التي لا تفوز في نظر الإنسان الديني بأية أهمية ما دامت النماذج الإلهية تعوزها. ولا بد من ملاحظة ما يلي: إن الإنسان الديني يصنع أنموذجه الخاص الذي يترتب عليه بلوغه على مستوى يعلو على الإنساني، المستوى الذي تكشفه الأساطير. إن المرء لا يصبح إنساناً حقاً إلا بتقيده بتعاليم الأساطير، إلا بتقاليد الآلهة.

لنضف إلى ذلك أن مثل هذا التقليد للآلهة يتضمن لدى الابتدائيين أحياناً مسؤولية جد خطيرة. وقد رأينا أن بعض القرابين الدامية تلغي ما يسوّغها في عمل إلهي أولي: في ذاك الزمان، قتل الإله الوحش البحري وقطّع جسده ليخلق (الكون). وأن الإنسان ليكرر هذه الأضحية الدامية، ويقدم في بعض الأحيان قرباناً بشرياً عندما يريد بناء قرية أو معبد أو مجرد بيت. وأن النتائج التي قد تنجم عن تقليد الآلهة لتتضح إلى حد كبير بالأسطوريات وبالشعائر التي نجدها لدى شعوب ابتدائية شتى. ولنكتف بذكر مثل واحد: ترى الأساطير السائدة لدى المزارعين الغابرين أن الإنسان أصبح ما هو عليه اليوم- أصبح كائناً فانياً، يتناسل، ويضطر للعمل- بنتيجة قتل أولي: فقد استسلم (كائن) إلهي، قبل العصر الأسطوري، وهو في الغالب امرأة أو فتاة، وأحياناً طفل أو رجل،

استسلم للذبح حتى تنبت من جسده درنات البطاطا أو أشجار مثمرة. وقد بدل هذا القتل الأول طراز الوجود الإنساني تبديلاً جذريا. فقد افتتحت تضحية (الكائن) الإلهي ضرورة الغذاء وحتمية الموت بآن واحد كما افتتحت، في صورة نتيجة لازمة- ضرورة التناسل الذي هو الوسيلة الوحيدة لضمان استمرار الحياة. لقد تحول جسد الآلهة الذبيحة إلى غذاء؛ وهبطت روحها إلى تحت الأرض حيث أسست (بلاد الأموات). وقد خص (اد. إ. جنسن) Ad. E.Jensen هذا النوع من الألوهية بدراسة جد قيمة وأبان بوضوح عظيم أن الإنسان إذ يغتذي أو يموت إنما يسهم في وجود الـ (دما)[1] Dema.

إن المهم في نظر جميع هذه الشعوب من المزارعين الغابرين هو استدعاء دوري للحادث الأولي الذي يستند إليه شروط وجود الإنسان الحالي. وما الحياة الدينية لهذه الشعوب بأسرها ألا تخليد ذكرى، تجديد ذكرى. وأن الذكرى التي تعاد بالشعائر في الحاضر (تكرار القتل الأولي) تلعب دوراً حاسما: ينبغي الاحتراس بكل دقة من نسيان ما جرى في ذاك الزمان. وأن الخطيئة الحقيقية هي النسيان: إن الفتاة التي تحجر خلال ثلاثة أيام في كوخ مظلم منذ ظهور دم الحيض الأول فلا تكلم أحداً، إنما تتصرف على هذا المنوال لأن الفتاة الأسطورية المقتولة التي غدت هي (القمر) قد بقيت ثلاثة أيام في الظلام؛ وإذا ما خالفت الفتاة الحائض واجب الصمت وتكلمت اعتبرت مسؤولة عن جرم نسيان حادث أولي. وأن الذاكرة الشخصية لا تدخل بالاعتبار: المهم هو تذكر

(1) اد. إ. جنسن: صورة العالم الدينية في ثقافة قديمة Ad.E. Jensem: Das Religiose Weltbild einer Fruhem Kultur وقد استعار (جنسن) لفظ (دما) من قبائل (ماريند أنيم) Msrino في (غينية- الجديدة). انظر أيضاً: وجوه الأسطورة ص 129 وما بعد.

الحادث الأسطوري، الحادث الوحيد الجدير بالاهتمام، لأنه وحده حادث خالق. وعلى الأسطورة الأولية أن تحافظ على التاريخ الحقيقي، تاريخ الشرط الإنساني: وفي الأسطورة ينبغي أن نطلب عناصر وموازين كل سلوك ونعثر عليها.

في هذه المرحلة من مراحل الثقافة نجد أكل لحم البشر الشعائري: إن أول اهتمام نلفاه لدى آكل لحوم البشر إنما يرجع على ما يبدو إلى أصل ميتافيزيائي: إن عليه ألا ينسى ما حدث في ذاك الزمان. وقد أظهر (فولهاردت) Volhardt و(جنسن) ذلك بوضوح تام: إن الناس إذ يصطادون سمك الصمّون[1] ويأكلونه بمناسبة الأعياد، وعندما يتناولون باكورة محصول درنات البطاطا فإنما هم يأكلون آنئذ الجسد الإلهي شأنهم في ولائم لحوم البشر. إن قرابين الصمون وصيد الرؤوس الإنسانية وأكل لحوم البشر كل ذلك يتكافل رمزياً مع محصول درنات البطاطا أو جوز الهند. ويرجع الفضل إلى (فولهاردت)[2] في استخلاص المسؤولية الإنسانية التي يرزح تحتها آكل لحم البشر إلى جانب المعنى الديني لهذا الطعام. النبات الغذائي ليس «معطى» في (الطبيعة): إنه نتاج قتل لأنه على هذا المنوال كان قد خُلق في فجر الزمان. وإن صيد الرؤوس والقرابين البشرية وأكل لحوم البشر، كل ذلك قد قبله الإنسان ابتغاء كفالة حياة النباتات. وقد أصاب (فولهاردت) في إلحاحه على هذا الأمر: إن آكل لحوم البشر ينهض بمسؤوليته في العالم، وأن أكل لحم البشر ليس سلوكاً «طبيعياً» لدى الإنسان «الابتدائي» (أنه من ناحية

---

(1) Truites.

(2) إ. فولكهاردت: آكل لحوم البشر (شتوتغارت 1939) Kannibalismus
انظر مرسيا ألياد: الأساطير والأحلام والأسرار (كاليمار 1957) ص 37 وما بعد Mythes, Reves et Mysteres.

أخرى لا يوجد في المستويات الثقافية الأقدم) بل إنه سلوك ثقافة تستند إلى رؤية الحياة رؤية دينية. فمن أجل أن يبقى عالَم النبات ينبغي على الإنسان أن يَقتل ويُقتل. وعليه، فوق ذلك، أن ينهض بأعباء التناسل حتى الحدود القصوى: الثمالة والنشوة. بذلك تصرح أغنية (حبشية): «التي لما تنجب، لتنجب، والذي لما يَقتل، ليقتل!». وهذا أسلوب من أساليب الإعراب عن أن من واجب الجنسين أن ينهض كل منهما بقدره.

إن علينا، قبل أن نطلق حكمنا على أكل لحوم البشر، ألا ننسى أن (كائنات) خارقة للطبيعة هي التي استنّته. ولكنها فعلت ذلك لتتيح للبشر الاضطلاع بمسؤوليتهم في (الكون)، لكي تضعهم موضع السهر على استمرار الحياة النباتية. إن الأمر إذن أمر مسؤولية من النوع الديني. ويؤكد الـ (فيتوتو) Vitoto وهم من آكلي لحوم البشر ما يلي: «إن تقاليدنا حيّة بيننا على الدوام، وحتى عندما لا نرقص؛ ولكننا نعمل فقط من أجل أن نتمكن من الرقص». إن الرقصات تتألف من إعادة الحوادث الأسطورية كلها، إذن هي تكرر القتل الأول الذي يتبعه أكل لحم البشر.

لقد أتينا بهذا المثل لنوضح أن الابتدائيين وأناسي الحضارات الشرقية- الغابرة لا ينظرون إلى تقليد الآلهة نظرة غزلية، ولنبين أن هذا التقليد يتضمن مسؤولية إنسانية رهيبة. فإذا أردنا أن نحكم على مجتمع «متوحش» وجب ألا يغرب عن بالنا أن لأكثر الأفعال همجية ولأعظم أنواع السلوك انحرافا نماذج تعلو- على- الإنساني، نماذج إلهية. أما مسألة أن نعرف لماذا تتقهقر بعض أنواع السلوك الديني وتنحرف من جراء أي انحطاط وبسائق أي غباء، فإنها مسألة أخرى مغايرة تماما. والجدير بأن نشير إليه هنا هو أن الإنسان الديني يريد، ويعتقد، أنه يقلّد آلهته، حتى عندما يستسلم في الانسياق وراء أعمال تتاخم الجنون والنذالة والجريمة.

التاريخ المقدس و(التاريخ) والمذهب التاريخي:

لنلخص ما تقدم: إن الإنسان الديني يعرف نوعين من (الزمان): الزمان العادي والزمان المقدس. ديمومة متلاشية و«سلسلة سرمديات» يمكن تكرارها دورياً أثناء الأعياد، وذاك ما يؤلف التقويم المقدس. إن (الزمان) الشعائري، زمان التقويم، يجري جريان دارة مغلقة: إنه (الزمان) الكوني للـ (سنة)، الزمان الذي قدسته «أعمال آلهة». ولما كان العمل الإلهي الأعظم هو (خلق العالم)، فإن الاحتفال بذكرى تكوّن العالم يلعب دوراً مهما في طائفة كبرى من الديانات. إن (العالم الجديد) يطابق اليوم الأول للـ (خلق). والـ (سنة) هي البعد الزمني للـ (كون). يقال: «مضى (العالم) عندما يمر عام».

وفي رأس كل سنة جديدة، يعاد تكوّن العالم، يعاد خلق (العالم)، وبذلك يخلق (الزمان) أيضاً، إذ يعاد تجديده «بإعادة بدئه». وعلى هذا، فإن أسطورة تكوّن العالم تصلح أنموذجا يحذو حذوه كل «خلق» أو بناء»؛ وهي تستخدم كوسيلة شعائرية للشفاء. وإن الإنسان إذ يغدو من جديد معاصراً (الخلق) على نحو رمزي فإنه يعيد الاندماج بالامتلاء الأولي. المريض يشفى لأنه يعيد حياته من جديد مزوداً بطاقة لم تُمس.

إن العيد الديني هو إعادة في الحاضر لحادث أولي، لـ «تاريخ مقدس» صنعته الآلهة أو (الكائنات) شبه- الإلهية. ومن البيّن أن «التاريخ المقدس» إنما تحكيه الأساطير. وينجم عن ذلك أن المشتركين في العيد يضحون معاصري الآلهة أو الكائنات شبه- الإلهية. وهم يحيون (الزمان) الأولي المقدس من جراء حضور الآلهة وفاعليتها. وأن التقويم المقدس يعيد شباب (الزمان) بصورة دورية، لأنه يجعله يطابق (زمان الأصل)، (الزمان) «القوي»، «النقي». وأن تجربة العيد الدينية، أي

المشاركة في المقدس، تتيح للبشر أن يحيوا في حضرة الآلهة على نحو دوري. ومن هنا تنشأ الأهمية الرئيسية للأساطير في جميع الديانات التي سبقت الديانة (الموسوية)، لأن الأساطير تروي حركات الآلهة، وهذه الحركات تؤلف النماذج التي تحاكيها الفاعليات الإنسانية جمعاء. وعلى قدر تقليد الإنسان الديني الإلهة فإنه يحيا (زمان الأصل)، (الزمان) الأسطوري. إنه «يخرج» من الديمومة العادية ليلحق بركب (زمان) «ثابت»)، «السرمدية».

وعلى الإنسان الديني في المجتمعات الابتدائية أن يحترس من نسيان الأساطير لأن الأساطير قوام «تاريخه المقدس»: إنه إذ يعيد الأساطير في الحاضر فإنه يدني آلهته ويشارك في القداسة. ولكن ثمة أيضاً «تواريخ إلهية» مفجعة لأن الإنسان يضطلع بمسؤولية جسيمة حيال ذاته وحيال (الطبيعة) حين يعيدها في الحاضر على وجه دوري. إن أكل لحوم البشر الشعائري هو مثلاً نتيجة تصور ديني «مأساوي».

وجملة القول، يجهد الإنسان الديني، بإعادة أساطيره في الحاضر، للاقتراب من الآلهة والإسهام في الـ (كائن)؛ وإن تقليد النماذج الإلهية المثلى ليعرب بآن واحد عن رغبة ذاك الإنسان في القداسة وعن حنينه الانتولوجي.

وفي الديانات الابتدائية والغابرة، يجد التكرار السرمدي للحركات الإلهية ما يسوّغه في أنه تقليد الإله. إن التقويم المقدس يكرر كل عام الأعياد ذاتها، يجدد ذكرى نفس الحوادث الأسطورية. والتقويم المقدس، بالمعنى الصحيح، يمثل في أنه «العود الأبدي» لعدد محدود من الحركات الإلهية، وهذا لا يصح في حقل الديانات الابتدائية وحسب، بل في سائر الديانات أيضاً. إن تقويم الأعياد يؤلف، في كل

مكان، عوداً دورياً لنفس الأوضاع الأولية، ومن ثم، إعادة في الحاضر للـ (زمان) المقدس ذاته. إن إعادة الحوادث الأسطورية نفسها هو الأمل الأعظم لدى الإنسان الديني: ففي كل إعادة لها في الحاضر يجد من جديد حظ تحوير وجوده، وأن يصبح مماثلاً الأنموذج الإلهي. وبالإجمال، إن تكرار الحركات الأنموذجية سرمداً، والالتقاء السرمدي بـ (زمان) الأسطورة الأصلي ذاته الذي قدسته الآلهة، لا ينطويان البتة على نظرة متشائمة إلى الحياة، بل الأمر على العكس لأن الوجود الإنساني يبدو للمرء بفضل هذا «العود الأبدي» إلى ينابيع المقدس والواقعي، يبدو وقد نجا من العدم وخلص من الموت.

أما عندما يضطرب معنى التدين الكوني ويظلم فإن المنظور يتغير تغيراً كاملا. وهذا ما يحدث في بعض المجتمعات المتطورة أكثر التطور عندما تنفصل نخبة المثقفين بالتدريج عن أطر الدين التقليدي (ماهبارالايا) Mâhaparalaya، (الانحلال الكبير) في نهاية الدارة الألف. إن الصورة الاختزالية الأنموذجية وهي: «خلق- هدم- خلق إلخ» تتكرر إلى ما لا نهاية. وأن الـ (12000) سنة التي تؤلف (ماهايوغا) Mahâyuga واحدة تُعتبر «سنوات إلهية»، وكل سنة منها تدوم (360) عاما، وهذا ما يجعل المجموع (4320000) سنة مرة كل دارة كونية واحدة. وكل ألف (ماهايوغا) متماثلة تؤلف (كالبا) Kalpa («صورة»). وأن أربعة عشر (كالبا) تؤلف (منفاتارا) Manvatâra واحدة (سميت كذلك لأنها تفترض أن كل ما نفاتارا ترضخ لقيادة «مانو» Manu[1]

(1) مانو: مشرّع هندي تعزى إليه (القوانين) أو القانون المعروف باسمه. وهذا القانون هو أساس الحقوق الدينية والاجتماعية لدى الهنود. ويدل اسم (مانو) على معنى «رجل». وتذهب الأساطير إلى أن ثمة (14) مانو

واحد، الجد- الملك الأسطوري). وإن (كالبا) واحدة تعدل يوما من حياة (براهما)[1] Brahma؛ وإن (كالبا) أخرى تعدل ليلة. وإن مائة من

=

أحدهم هو بطل ملحمة الطوفان (ولذا يسمى نوح الهندي) وهو أب الجنس البشري. ويُنسب الكتاب المسمى بكتاب مانو إلى (مانو) الأول واسمه (سوايان- بهوفا) Swayan-Bhuva ويروى أنه عاش ثلاثين مليون سنة. ويتناول الكتاب خلق العالم، والتربية، والزواج، ووسائل الكسب، وقواعد الغذاء، وواجبات المرأة، وحياة الرهبان والزهاد ووظائف الملك والحق والعدالة وقاعد الطبقة والعقوبات والتكفير عن الذنوب وتناسخ الأرواح وحال غبطة السعداء. ويرى الباحثون أن تاريخ تأليفه مجهول ويمكن إرجاعه إلى عهود تتراوح بين سنة (1200) وسنة (250) ق. م. (المترجم).

(1) البراهما؛ البراهمان: البراهما صفة البراهمان، وهذه الكلمة السنسكريتية تعني المطلق. إن البراهمان يعني في الديانة الهندية الروح الأسمى للكون. «لا يوجد سوى كائن واحد، ولا شيء خارجه أبدا». إن البراهمان أو (النفس الكلية) لا جسمي، وغير مرئي، وغير موجود، ولا مخلوق وهو يوجد بذاته وجوداً مطلقاً سرمديا. وعنه صدرت الأشياء كلها، الظاهر منها والخفي، الآلهة والشياطين، البشر والحيوانات، وإليه يعود كل شيء حتى يمتصه البراهمان من جديد.
أما البراهما فإنه أهم، وأول ثلاثة أعضاء يؤلفون ثالوث (تريمورت) Trimûrt الهندوسي وشخصاه الأخران هما (فيشنو) Vishnu و(شيفا) çiva. وقد تحدثت قوانين (مانو) عن مولده: لقد انبثقت عن (براهمان)، وهو الروح الوحيد الموجود بذاته، مياه هي مياه جوهره فوضعها في «بيضة ذهبية» خرجت منها، في الوقت المحدد، الصورة المذكرة لـ (براهما)، فأصبح (براهما) أب الكائنات كلها وخالقها.
ثم إن (براهما) هو (براجاباتي)، «رب المخلوقات»؛ وقد بقي بعد أن خلق العالم لا يتبدل خلال شيء: فـ «نام» (براهما)، ولكنه شكل العالم =

هذه السنوات «البراهمانية»، أي (311000) مليارا من سني البشر تؤلف حياة (الله). غير أن هذه الديمومة العظمى لحياة (براهما) تعجز حتى عن استنزاف (الزمان)، لأن الآلهة غير خالدة، وأن الخلق والإبادة الكونيين يستمران إلى ما لا نهاية[1].

هذا هو «العود الأبدي» الحقيقي، تكرار الإيقاع الأساسي للـ (كون): هدمه وإعادة خلقه بصورة دورية. وتلك هي، بوجه الإجمال، النظرية الابتدائية حول «السنة - الكون»، ولكن بعد تفريغها من مضمونها الديني. ولا بد من القول بأن نخبة المثقفين أنضجت مذهب الـ (يوغا)[2] Yuga وإن علينا ألا نستخلص من ذيوع هذا المذهب في

من جديد عندما «استيقظ». وأن عملية (الخلق- الفناء) تتكرر باستمرار حتى يبلغ (براهما) مائة سنة من عمره (وهو يعاد فترة زمنية يعرب عنها بـ (15) رقما). وعندئذ يفنى هو مع سائر الآلهة والحكماء. ولكن (براهما) جديداً يولد من رمادهم وتبدأ الدارة كرة أخرى. وعلى هذا النحو يمضي مذهب «العود الأبدي» إلى أقصى النتائج.

وثمة كلمة (براهمانا) Brahmanas أو تفاسير البراهمان وتدل على القسم الثاني من النصوص الفيدية المقدسة وهي مجموعة كتب مؤلفة نثراً تلحق بكل واحدة من مجموعات (سامتياس) وتضم بجملتها شروحاً تعين (البراهمان) في أداء واجبات الشعائر الدينية. وقدم هذه النصوص قد يعود إلى فترة 700- 500 ق.م. (المترجم).

(1) مرسيا ألياد: أسطورة العود الأبدي ص 169 وما بعد. انظر أيضا: صور ورموز (باريس 1952) ص 80 وما بعد Images et Symboles.

(2) اليوغا: مذهب من مذاهب الفلسفة الهندية، وتنسب صياغته إلى (باتاجالي) patajali الذي ربما يكون قد عاش حوالي سنة (300) م. ولكن أصول المذهب ترجع إلى أفكار وعادات غابرة قديمة. ويُعتبر الـ (يوغا) فرعاً من منظومة (سانكايا) Sankaya ويتميز بإضافة مبدأ آخر هو

أرجاء (الهند) كلها أنه يكشف عن وجهه المفزع أمام شعوب (الهند) كافة. ذلك أن النخبة المتدينة والمتفلسفة هي التي كانت تشعر باليأس حيال (الزمان) الدائري الذي يتكرر إلى ما لا نهاية. وهذا العود الأبدي كان يتضمن، في نظر الفكر الهندي، العود الأبدي إلى الوجود بفضل الـ (كارما)[1] Karma، قانون السببية الكلية. ومن جهة أخرى، إن (الزمان)

الـ ايشفارا Içvara أو «الرب» الذي يمكن تعريفه بأنه «النفس الكلية». ويهدف المذهب إلى الاتحاد المطلق بالروح الأسمى المتسم بأنه كلي المعرفة، سرمدي، كامل، لا يخضع للـ (كارما) Karma أو روح العمل ولا للتناسخ ويرمز إلى الاتحاد به بالمقطع السحري Om ولكن بلوغ هذا الاتحاد يبدد كل فاعلية ويتم بالتركيز الذهني وبالتأمل. وثمة ثماني وسائل تتيح هذا التركيز الذهني: حذف الفاعلية، أوضاع جسدية خاصة (وهناك عدد كبير جداً منها، وهذا القسم من اليوغا هو الذي حظي بالشهرة الشعبية في الغرب في السنوات الأخيرة)، إيقاف التنفس، تمارين تنفسية خاصة، إكراه الحواس، إبادة الفكر، التأمل والتفكير المركز الذين ينتهي بالنشوة.

ومن الوسائل التي يستخدمها (اليوغيون) لبلوغ حال الفراغ الذهني الضروري للإلهام هي تثبيت النظر بشدة على أرنبة الأنف أو على السرّة. ولكن التمارين التنفسية والأوضاع الجسدية هي الوسائل الأساسية التي يعتمدها الزاهد. و(اليوغيون) نباتيون وعذريون. ويطلق اليوم على (شيفا) لقب (اليوغا الأكبر)، والمذهب ذائع لدى البوذيين أيضاً ولا سيما اتباع «التنترية». (المترجم).

(1) الكرما أو الكرمان Karman (كلمة سنسكريتية تعني العمل): تدل في (البوذية) وفي (الهندوسية) على نظرية ترى أن جميع الأعمال (الأفعال والأفكار على حد سواء) ذات قوة حركية تتجلى في أشكال الوجود المتعاقبة عبر الأجيال: و(الكارما) هي النتيجة الظاهرة للأعمال والأفكار، وهي تنتقل من حي إلى حي انتقالا غير واضح المعالم. وتؤمن

يماثل الوهم الكوني (مايا)[1] Mâyâ والعود الأبدي إلى الوجود كان يدل على استمرار الألم والعبودية على نحو غير محدود. ولم يكن الأمل الوحيد في نظر هذه النخبة الدينية والفلسفية سوى عدم- العود إلى الوجود، حذف الـ (كارما). وبعبارة أخرى، إن الخلاص النهائي (موكشا) Molsha يتضمن تعالي (الكون)[2].

(الهندوسية) بشخصية فردية تبقى خلال تعاقب طويل للكائنات. و(البوذية) تعتبر الفردية الإنسانية خالية من جوهر مستمر، وهي مصنوعة من (سكانداس) Skandas (عناصر) فيزيائية وعقلية تنتقل من ولادة إلى ولادة، ولكنها لا تتبدد نهائيا إلا عندما تخمد القوة التي تربط بعضها ببعض في (النيرفانا). ومن الجائز أن نصف (الكارما) أيضاً بأنها قانون العلية وقانون الجزاء المحتوم. وتستعمل كلمة (كارما) أيضاً في (الجانسينية) Jaînisme حيث يبدو أنها تدل على الرباط الذي يصل الروح بجسدها المادي. (المترجم).

(1) المايا: لفظ سنكسريتي يعنيَ «الوهم» أو «الخداع». وهي كلمة ذائعة في (الأوبانيشاد)، وتدل على القوة الغامضة الخفية الجاثمة في (الواقع) الأقصى. في (ايشفارات براهمان- اتمان = الروح): إنها «تضفي» الكون المادي وكل ما يحتويه. ولكن هذه الأشياء كلها- الأشكال المادية، والكائنات المحدودة، والولادة والموت- كلها ليس واقعية في الحقيقة، بل إنها (افيديا) Avidiya، جهل. وإن الذي يعرف الحقيقة العظمى (أي يعرف أن كل ما يراه ليس سوى «مايا»، سوى وهم) إنما يمشي على درب الخلاص (موكشا) Moksha. وإن (مايا- ديفي) Maya-Devi أو (ماها- مايا) Maha-Maya هي تمثيل (الوهم) في صورة نسوية (تشبيها بالآلهة دورغا Durga)، وهي تجسد اللاواقع، تجسد الوهن الأساسي في الأشياء الأرضية؛ أما الواقع الحقيقي فهو (المطلق) وحده (أي براهمان). (المترجم).

(2) وهذا التعالي يتحقق، من ناحية أخرى، بالإفادة من الحركة الموائمة

لقد عرف (اليونان) أيضاً أسطورة العود الأبدي. ودفع فلاسفة العصر المتأخر مفهوم (الزمان) الدائري إلى أقصى حدوده. يقول (هنري شارل بوش) H.Ch. Puech في بحثه الجميل: «يدل التعريف الأفلاطوني الشهير على أن الزمان الذي يحدد دورة الأفلاك السماوية ويقيسها هو الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة، وهو يقلّدها إذ يجري على صورة دائرة. ولذا، فإن الصيرورة الكونية بأسرها، وكذلك ديمومة هذا العالم، عالم الكون والفساد، عالمنا، ستنمو على شكل دائري أو تبع تعاقب غير محدود من دارات ينشأ خلالها نفس الواقع ويفسر ثم ينشأ من جديد بحسب قانون وتناوب ثابت لا يتغير. ولا تبقى فيه مجموعة الكون وحدها مصونة بدون فناء شيء لا خلق شيء، بل إن بعض مفكري أواخر (العصر القديم)- الفيثاغوريين والرواقيين والأفلاطونيين- انتهوا إلى القول بأن داخل كل دارة من دارات الديمومة، من هذه (الايونات) Aiones، من هذه (الايفات.) Aeva، تتكرر نفس الأوضاع التي كانت حدثت في دارات سابقة، وهي تتكرر في دارات متلاحقة- إلى ما لا نهاية. ما من حادث فريد لا يجري سوى مرة واحدة (ومثلاً الحكم على سقراط وموته)، بل إنه يكون قد جرى، وسيجري بصورة دائمة؛ وإن الأفراد أنفسهم ظهروا ويظهرون وسيظهرون في كل عود للدارة حول نفسها، وإن الديمومة الكونية هي تكرار، دورة Anakuklesis، عود أبدي»[1].

=

(كشانا) Kshana، الأمر الذي يتضمن نوعاً من (زمان) مقدس يتيح «الخروج من (الزمان)». انظر: صور ورموز ص 105 وما بعد.

(1) هنري شارل بوش: «الغنوص والزمان» (أرانوس؛ حولية 20 ص 60 61)
.Le Gnose et le Temps (Eranos- Jahr Buch, XX, 1951)

إن (اليهودية)، بالنسبة للديانات الغابرة والشرقية القديمة وكذلك بالنسبة للتصورات الأسطورية- الفلسفية حول (العود الأبدي) كما ظهرت في (الهند) وفي (اليونان)، إنها تبدو بمثابة تجديد رئيسي. فالزمان، في نظر اليهودية، له بدء وستكون له نهاية. وفكرة (الزمان) الدائري قد مضت. ولن يتجلى (يهوه) في (الزمان الكوني) (كما هي حال الآلهة في الديانات الأخرى، بل في (زمان تاريخي) لا يقبل القلب. وكل تجل جديد لـ (يهوه) في (التاريخ) لن يقبل الانحلال إلى ظهور سابق. إن سقوط (القدس) ينم عن غضب (يهوه) على شعبه، ولكن ذاك الغضب ليس عين الغضب الذي أظهره (يهوه) عند سقوط (السامرة). إن حركاته هي أحوال تدخل شخصي في (التاريخ)، وهي لا تكشف عن معناها العميق إلا أمام شعبه، الشعب الذي اختاره (يهوه). وهنا يكسب الحادث التاريخي بعداً جديداً. إنه يصبح تجلي الآلهة[1].

وستمضي (المسيحية) في تقويم (الزمان التاريخي) إلى أبعد من ذلك. فالله قد تأنس واضطلع بوجود إنساني ذي شرط تاريخي. وإن (التاريخ) يصبح قابلاً للقداسة. وما الزمان المقدس الذي تشير إليه (الأناجيل) إلا (زمان) تاريخي حظي بدقة واضحة- الزمان الذي كان (بونس بيلاطس) Ponce Pilate يحكم فيه بلاد اليهودية- ولكنه زمان تقدس بحضور المسيح. وأن المسيحي المعاصر الذي يسهم في (الزمان) الشعائري يلحق ركب الزمان المقدس الذي عاش فيه (يسوع) وعذب وبعث، ولكنه لم يبق (زمانا) أسطورياً، بل هو (الزمان) الذي كان فيه (بونس بيلاطس) يحكم بلاد اليهودية. ويرى (المسيحي) كذلك أن

(1) انظر: أسطورة العود الأبدي ص 152 وما بعد حول تقويم (التاريخ) في نظر اليهودية ولا سيما في نظر الأنبياء.

التقـويم المقـدس يسـتأنف بصـورة غيـر محـددة نفـس حـوادث حيـاة (المسيح)، ولكن هذه الحوادث قد جرت في (التاريخ)؛ غير أنها لـم تبق حوادث جرت في (أصل الزمان)، «في البدء»، (مع فارق أن «الزمان» في نظر المسيحي يبدأ من جديد بمولد المسيح، وذلك لأن التأنس يبني وضـعاً جديـداً للإنسـان فـي «الكـون»). وبكلمـة مـوجزة، إن (التـاريخ) يتكشف على أنه بعد جديد ناجم عن حضور الله في العالم. (التاريخ) يغدو من جديد هو (التاريخ المقدس) كما كانت تتصوره، ولكن في منظور أسطوري، الديانات الابتدائية والغابرة[1].

(المسيحية) تنتهي إذن، لا إلى فلسفة، بل إلى لاهوت (للتاريخ). ذلك أن أحوال تدخل الله في (التاريخ)، ولا سيما (تأنسه) في الشخص التاريخي لـ (يسوع- المسيح)، يستهدفان غرضاً يعلو على التاريخي[2]: خلاص الإنسان.

ويرجع (هيجل) Hegel إلى العقائدية اليهودية- المسيحية ويطبقها على (التـاريخ) الكلـي بجملتـه: (الـروح) الكلـي يتجلـى باسـتمرار فـي الحوادث التاريخية، ولا يتجلى إلا في هذه الحوادث. ولذا، فإن التاريخ، بأسره، يمسي تجلي الآلهة: كل ما جرى في (التاريخ) كان لا بد له من أن يجري كما جرى، لأن (الروح) الكلي هو الذي أراده على هذا النحو. وهذا هو الدرب المفتوح أمام مختلف أشكال الفلسفة التاريخية في القرن العشرين. هنا يتوقف بحثنا، لأن أمر جميع هذه الأشكال الجديدة من تقويم (الزمان) و(التاريخ) إنما يعود إلى تاريخ الفلسفة. وعلى الرغم

---

(1) انظر: مرسيا ألياد: صور ورموز، ص 222 وما بعد؛ وجوه الأسطورة ص 199 وما بعد.

(2) Trans-Historique.

من ذلك يجب أن نضيف القول بأن قوام النزعة المذهبية في التاريخ[1] يرجع إلى انحلال المسيحية: إنها تمنح الحادث التاريخي أهمية حاسمة (وهذه فكرة من أصل يهودي- مسيحي)، ولكنها تمنحها إلى الحادث التاريخي من حيث هو تاريخي، أي بأنِ تسلخ عنه كل إمكان الكشف عن مقصد خلاصي، عن مقصد يعلو على التاريخي[2].

أما مفاهيم (الزمان) التي وقفت عندها بعض الفلسفات التاريخية والوجودية، فإن الملاحظة التالية بصددها لا تخلو من فائدة: على الرغم من أن (الزمان) لم يبق «دارة» في نظر هذه الفلسفات، فإنه يجد في هذه الفلسفات الحديثة من جديد الوجه الرهيب الذي كان يتصف به في فلسفات (العود الأبدي) الهندية واليونانية. وعندما سلخت صفة القداسة عن (الزمان) سلخا نهائياً، بدا ديمومة واهنة متلاشية يقود حتما إلى الموت.

---

(1) Historique.

(2) انظر: أسطورة العود الأبدي، حول أصحاب المذهب التاريخي، ص 218 وما بعد.

الفصل الثالث

قداسة (الطبيعة) والدين الكوني

يرى الإنسان الديني أن (الطبيعة) ليست بوجه من الوجوه «طبيعية» حصراً: إنها دائما مثقلة بقيمة دينية. وهذا جلي ما دام (الكون) خلقاً إلهيا: إن (العالم) الذي خلقته الآلهة بيدها يظل مغموساً بالقداسة. وليست قداسته قداسة مستمدة من الآلهة وحسب، ومثلاً قداسة محل أو موضوع تقدسه حضرة إلهية. بل إن الآلهة فعلت أكثر من ذلك: إنها أظهرت ضروب المقدس المختلفة في بنية (العالم) وبنية الظواهر الكونية ذاتها.

ف (العالم) يبدو على نحو يكتشف فيه الإنسان الديني عند تأمله إياه شتى ضروب المقدس، ومن ثم، ضروب الـ (كائن). العالم، بالدرجة الأولى، موجود، أنه هناك، وأن له بنية: إنه ليس (اختلاطا)، بل (كونا)؛ إذن هو يفرض ذاته من حيث إنه خلق، من حيث أنه من صنع الآلهة. وهذا الصنع الإلهي يحتفظ دائما بشفافيته؛ إنه يشف بصورة عفوية، يشف بصورة «طبيعية»، معبراً عن ألبون اللانهائي، عن تعالى الإله؛ و(الأرض)، هي أيضاً، «شافة»: إنها تبدو كأم وكمرضع كونية. والايقاعات الكونية تنم عن النظام والاتساق والاستمرار والخصب. ولذا، فإن (الكون)، بجملته، هو بآن واحد تنظيم واقعي وحي ومقدس:

إنه يكشف في الوقت ذاته عن ضروب الـ (كائن) والقداسة. إن التجلي الانتولوجي، تجلي الوجود[1]، يلتقي بتجلي القداسة.

ونحن سنسعى في هذا الفصل، لفهم نظرة الإنسان الديني إلى (العالم). وبقول أدق، كيف تتكشف القداسة عبر بنيات (العالم) ذاتها. علينا ألا ننسى أن «الخارق للطبيعة» يرتبط لدى الإنسان الديني بـ «الطبيعي» ارتباطا لا تنفصم عراه؛ وأن (الطبيعة) تعرب دوما عن ما يعلو عليها. وقد رأينا أن إجلال حجر من الأحجار ينجم عن أنه مقدس، لا عن أنه حجر؛ والقداسة المتجلية عبر طراز وجود الحجر هي التي تكشف عن ذاته الحقيقية. ولذا، فإننا لا نستطيع الكلام على «مذهب طبيعي» أو «ديانة طبيعية»، بالمعنى الذي تدل عليه بهذه الكلمات في القرن التاسع عشر؛ ذلك أن «ما فوق الطبيعة» هو بالذات ما يدركه الإنسان الديني عبر وجوه (العالم) «الطبيعية».

المقدس السماوي والآلهة السماوية:

إن مجرد تأمل قبة السماء يكفي لبدء تجربة دينية. فالـ (السماء) تتكشف عن أنها لا نهائية، متعالية. إنها، بالدرجة الأولى، المغاير إطلاقاً بالنسبة إلى هذا اللاشيء الذي يمثله الإنسان وبيئته. وبالتعالي يتكشف بمجرد الوعي بالعلو اللانهائي. إن «الأعلى» يصبح بصورة عفوية صفة من صفات الألوهية. وأن المناطق العليا التي يبلغها الإنسان، المناطق النجمية، تكتسب ميزات المتعالي، ميزات الواقع المطلق، ميزات الخلود. ذاكم هو موطن الآلهة؛ إلى هناك يعرج بعض المتميزين بشعائر الصعود؛ إلى هناك ترقى، في نظر بعض الديانات، بعض أرواح

(1) Ontophanie.

الأموات. إن «الأعلى» بعد لا يبلغ الإنسان من حيث هو إنسان؛ إنه صفة تليق بالقوى وبالـ (كائنات) فوق الإنسانية. وإن الذي يرقى بتسلق درجات معبد أو درجات سلّم شعائري يقود إلى (السماء) يكف عندئذ عن أن يكون إنسانا: إنه يسهم، على نحو أو على نحو آخر، في شرط خارق للطبيعة.

والأمر ليس أمر عملية منطقية، عملية عقلية. إن المقولة المتعالية، مقولة «العلو»، مقولة «فوق الأرض»، مقولة «اللانهاية»، تتكشف للإنسان بجملته، تتكشف لعقله مثلما تتكشف لروحه كلها. إنها وعي إنساني شامل: ذلك أن الإنسان يكتشف حيال السماء بآن واحد الألوهية التي لا ينهض بينه وبينها أي قياس مشترك، كما يكتشف وضعه الخاص في (الكون). السماء تعرب له، بطراز وجودها الخاص، عن التعالي، عن القوة، عن الأبدية. إنها توجد وجوداً مطلقا، لأنها عالية، لا نهائية، سرمدية، قادرة.

وبهذا المعنى ينبغي فهم ما قدمنا الكلام عليه من أن الآلهة قد أظهرت شتى ضروب المقدس في بنية (العالم) ذاتها: أن (الكون)- وهو أثر إلهي أنموذجي - «مبني» على نحوٍ أن يحفز وجود (السماء) ذاتها الحس الديني بالتعالي الإلهي ويطلقه. وقد نجم عن وجود (السماء) وجوداً مطلقاً أن دعيت طائفة كبرى من الآلهة العظمى لدى الشعوب الابتدائية بأسماء تشير إلى معنى العلو، إلى القبة السماوية، إلى الآثار العلوية: أو أنها سميت، ببساطة، «مالكة السماء»، أو «ساكنة السماء».

إن الآلهة العظمى لدى الـ (مواري) Moaris تسمى (ايهو) Iho. ولكلمة (ايهو) معنى: «المرتفع»، «العالي». ويدل اسم (اولوو) Uwoluwu، الآله الأعلى لدى (اكبزو) Akposo الزنوج، يدل على

«الموجود في الأعلى، الموجود في المناطق العليا». ويسمى الإله عند الـ (سلكنام) Selk'nam في (أرض النار) باسم «ساكن السماء» أو «الذي هو في السماء». أما (بولوغا) Puluga، (الكائن) الأسمى لدى الـ (اندمانيين) Andamanais، فإنه يسكن (السماء)؛ وإن صوته هو الرعد؛ والريح نفسه؛ والعاصفة إشارة إلى غضبه، لأنه يعاقب بالصاعقة من يعصي أوامره. أما (إله السماء) عند الـ (يوربا) Yourbas في (ساحل العبيد) فإن اسمه هو (اولورون) Olorun أي حرفيا: «مالك السماء». ويعبد (الساموييديون) Samoyèdes (نُوم) Num، وهو الإله الذي يسكن في ذروة السماء والذي يدل اسمه على (السماء)؛ إما الآلهة العظمى لدى الـ (كورياك) فاسمها «الواحد الأعلى» l'Un d'en Haut، «رب الأعلى»، «الموجود». ويدل عليه (الإيد.و) Aimous بأنه «رئيس السماء الآلهي»، «الإله السماوي»، «الخالق الإلهي للعالمين»، كما يدلون عليه أيضاً بأنه (كاموي) Kamui أي (السماء). وفي وسعنا أن نمضي في هذا الجدول بيسر[1].

أضف إلى ذلك أننا نلفى الوضع ذاته في ديانات شعوب أكثر تحضراً، الشعوب التي لعبت دوراً مهما في (التاريخ). إن اسم الإله الأعظم لدى (الموغول) هو (تنكري) Tengri ويعني «السماء». واسم (تيان) Tien (الصيني) يدل بآن واحد على «السماء» وعلى «إله السماء». والكلمة (السومرية) التي تدل على الألوهية هي: (دينجير) Dingir وكانت تعني أول ما تعني «ظهورا»[2] سماويا: «الجلي، اللامع». وكذلك

---

(1) انظر الأمثلة وثبت المراجع في «كتاب تاريخ الأديان» لمرسيا ألياد ص 47- 64.

(2) Epiphanie.

يدل اسم (آمو) Amu (البابلي) على معنى (السماء). والإله الأعظم (الهندي- الأوروبي) اسمه (ديوس) Diéus ويدل بآن واحد على ظهور سماوي وعلى المقدس (انظر الكلمة السنسكريتية «ديف Div»، «لمع»، «نور»؛ و«ديوس» Dyaus ومعناها سماء، «نهار»؛ و(ديو) Dyau هو إله السماء الهندي). ولا يزال (تزوس) Zeus و(جوبيتر) Jupitter يحتفظان في اسميهما بذكرى القداسة السماوية. أما (تارانيس) Taranis (السلتي) (مون تاران Taran = رعد)، و(بركوناس) Perkûnas («برق») و(برون) Perun (البروتو- سلافي) Proto-Slave (انظر بيورن Piorun: «برون») فإنها تدل بوجه خاص على تحول لاحق انقلبت به آلهة (السماء) آلهة (العاصفة)[1] Orage.

لنحترس من استنباط «مذهب طبيعي» مما سلف. إن هوية (الإله) السماوي لا توحّد بهوية (السماء)، لأن الإله ذاته، وهو خالق (الكون) بأسره، قد خلق (السماء) أيضاً، ولذا فإنه يسمى (الخالق)، «القادر على كل شيء»، «الرب»، «الرئيس»، «الأب»، إلخ (الآله) السماوي شخص، وليس ظهوراً سماويا. غير أنه يقطن (السماء) ويتجلى في الآثار العلوية: رعد، عاصفة، شهب، وهذا يعني أن بعض بنيات (الكون) المتميزة، - (السماء)، الجو- تؤلف ظهوراً يوائم الـ (كائن) الأعظم؛ إنه يكشف عن حضوره بما هو خاص به: جلالة الرهب السماوي، روعة العاصفة.

الإله البعيد:

إن لتاريخ (الكائنات) العظمى ذات البنية السماوية أهمية رئبسية

---

(1) انظر: من أجل هذا كله «كتاب تاريخ الأديان» ص 65 وما بعد وص 79 وما بعد.

لدى كل من يريد فهم تاريخ الإنسانية الديني بجملته. وليس من هدفنا أن نكتب هنا هذا التاريخ في صفحات معدودات[1]. بيد أن من الواجب علينا أن نشير على الأقل إلى حادث يبدو لنا أساسي: إن (الكائنات) العظمى ذات البنية السماوية تنزع إلى التواري والاختفاء من حقل العبادة. إنها «تبتعد» عن البشر، تنسحب إلى «السماء»، وتصبح آلهة عاطلة Dei Otiosi. وربّ من يقول: لقد شعرت هذه الآلهة، بعد أن خلقت (الكون)، والحياة، والإنسان، بنوع من «التعب»، وكأن عملية (الخلق) الضخمة أتت على قواها. ولذا انسحبت إلى (السماء) وخلفت في (الأرض) ابنها أو صانعاً مدبراً Demiurge ينهض بإتمام أو إكمال عملية (الخلق). وإذ ذاك حلت محلها بالتدريج أشكال إلهية أخرى: (الجدود الأسطوريون)، (الآلهات الأمهات)، «آلهات الإخصاب»، إلخ. إن إله (العاصفة) ما زال يحتفظ ببنية سماوية، ولكنه لم يبق (كائنا) أعظم خالقا: إنه ليس سوى (الكائن الذي يخصب الأرض)، وأحياناً ليس سوى مجرد إله مساعد[2] للأرض- الأم. (الكائن) الأعظم ذو البنية السماوية لا يحتفظ بمكانته الراجحة إلا لدى شعوب الرعاة، وهو يكتسب منزلة فريدة في الديانات ذات النزعة الموحدة (اهورا- مزدا)

(1) من الممكن معرفة عناصر هذا التاريخ في كتابنا المذكور في الهامش السابق ص 47- 116. ولكن يجدر الرجوع بوجه خاص إلى كتاب (ر. بيتازوني). R. Pettazzoni وعنوانه: الله Dio (رومة 1921) وكذلك إلى كتابه: المعلم الكلي الإلهي (تورين 1955) l'Onniscienza di dio وكتاب (ويلهلم شميدت): أصل الجانب الإلهي (1- 12) (منستر 1926- 1955) W. Schmidt: Ursprung der Gottesides (Munster 1926- 1955).

(2) Parèdre.

Ahura-Mazda أو الديانات الموحدة (يهوه، الله).

وقد شاهد الباحثون ظاهرة «ابتعاد» (الإله) الأعظم سلفا في مستويات من الثقافة الغابرة. يرى (الكولان) Kulin (الاستراليون) أن (الكائن) الأعظم (بونجيل) Bundijil قد خلق (الكون) والحيوانات والأشجار والإنسان ذاته. ولكنه انسحب من العالم، ومكث في السحب على أنه «رب»، وفي يده سيف عظيم، بعد أن منح ابنه السلطان على (الأرض)، وابنته السلطان على (السماء). أما (بولوغا)، (الكائن) الأعظم في نظر (الاندامانيين)، فقد انسحب بعد أن خلق العالم والإنسان الأول. يقابل فقدان العبادة فقداناً شبه تام سر «الابتعاد». لم يبق ثمة مجال لتقديم قربان ولا صلاة ولا عرفان نعمة. وكل ما بقي لا يكاد يجاوز بعض عادات دينية ما برحت تحفظ ذكرى (بولوغا): ومثلاً «الصمت المقدس» لدى الصيادين الذين يؤوبون إلى القرية بعد صيد ناجح سعيد.

إن «ساكن السماء» أو «الذي هو في السماء» لدى الـ (سلكنام) كائن أبدي عالم بكل شيء، قادر على كل شيء، خالق، ولكن عملية (الخلق) قد آل أمر إنجازها إلى الجدود الأسطوريين، وكان (الإله) الأعظم قد خلقهم هم أنفسهم من قبل أن ينسحب إلى ما فوق النجوم. وهذا (الإله) يعتزل البشر الآن ولا يكترث بشؤون العالم وليس لديه صور ولا كهنة ولا يُصلى له إلا في حال المرض: «أنت، من الأعلى، لا تحرمني ابني؛ إنه ما زال جد صغير!»[1]. وتكاد الهدايا والقرابين لا ترفع إليه إلا عند هبوب الأنواء.

---

(1) مارتان كوزن: «الجوهر الأسمى لدى السلكنام في البلد البعيد» (خط العيد: و. شميدت، فينا 1928 ص 268- 274).

Martin Gusinde «das Hochste Wesen Bei den Selk'nam auf Feurland (Festschrift W. Schmidt, Wien 1928, p. (268- 274).

والأمر عين الأمر لدى كل الشعوب الأفريقية. إن (الإله) السماوي الكبير، (الكائن الأعظم)، الخالق القادر على كل شيء، لا يتمتع إلا بدور تافه في حياة القبيلة الدينية. إنه يسرف بالبعد وبالطيبة حتى أنه لا يوجد أن يُعبد بالمعنى الصحيح، ولا يبتهل إليه الناس إلا في الأحوال القصوى. وعلى هذا النحو، يرى الـ(يوربا) إن (اولورون) Olorun (مالك السماء) بدأ خلق (العالم)، ثم عهد بإتمامه وبحكمه إلى إله أدنى هو أوباتالا) Obatala وانسحب بعدئذ عازفا عن الاهتمام بأمور الأرض والناس. وليست لهذا (الإله) الأعظم معابد ولا تماثيل ولا كهنة. وعلى الرغم من ذلك فإنهم يدعونه على اعتباره الملجأ الأخير- في النوازل.

لقد انسحب (نيدامبي) Nydanbi، إله الـ (هيريرو) Héréros الأعلى من السماء، وأناط أمر الإنسانية بآلهة دنيا. ويعرب أحد السكان الأصليين عن رأيه بقوله: «لماذا نقدم له الأضاحي؟ إننا لا نخشاه لأنه لا يسبب لنا شراً، على نقيض [أرواح] الأموات»[1]. أما (الكائن) الأعظم لدى الـ (تومبوكا) Tumbuka فإنه «أعظم جداً من أن يعنى بأمور الإنسان العادية»[2]. والحال ذاتها لدى الشعوب التي تتكلم لغة (تشي) Tshi في (أفريقيا الغربية)، بصدد الإله (نجانكوبون) NjankUpon: أن الناس لا يعبدونه، ولا يجلّونه إلا في ظروف نادرة، عندما تستفحل المجاعات، وتشتد الأوبئة، أو بعد عاصفة رهيبة، وإذ ذاك يسأله الناس عما أثار غضبه؟ أما الـ (ايوه) Ewé فإنهم لا يدعون (تزنجبه) Dzingbé (-الأب الكلي) وهو إلههم الأعلى إلا عند الجفاف: «أيتها السماء، من يستحق

---

(1) انظر: فريزر: عبادة الطبيعة، الجزء الأول (لندن 1926) ص 150 وما بعد.
Frazer: the: Worship of Nature.

(2) المصدر السابق، ص 185.

شكرنا والجفاف عظيم؛ اعمل على نزول المطر، لتروي الأرض، وتخصب الحقول»[1]. وثمة مثل ذائع لدى الـ (جيرياما) Giriamas في (أفريقيا الشرقية) يعرب عن ابتعاد (الكائن) الأعظم وسلبيته إعراباً رائعاً ويصف إلههم فيقول: «(مولوكو) Mulugu (الإله) في الأعلى، وأرواح الأموات في الأسفل»[2]. ويقول الـ (بانتز) Bantous: «بعد أن خلق الله الإنسان لم يعد يبالي به أبدا». ويؤكد (الزنوج الأقزام) Négrilles: «لقد ابتعد الله عنا». أما جماهير (فانك) Fang التي تعيش في سهل (أفريقيا الاستوائية) فإنها تلخص فلسفتها الدينية في النشيد الآتي:

الإله (نظام) Nzame في الأعلى، والإنسان في الأسفل

الإله هو الإله، والإنسان هو الإنسان

كل في بيته، كل في داره[3]

ومن النافل أن نكثر من الأمثلة. فالـ (كائن) الأعظم السماوي يبدو أنه فقد حضوره الديني الحالي في جميع هذه الديانات الابتدائية؛ فهو لم يبق معبودا؛ وإنما تبين لنا الأسطورة أنه انسحب وتوارى عن الناس شيئاً بعد شيء حتى أصبح إلها عاطلا. وعلى الرغم من ذلك ظل الناس يذكرونه أو يتضرعون إليه في آخر المطاف، عندما تخفق جميع المساعي المبذولة لدى سائر الآلهة والآلهات والجدود والشياطين.

---

(1) ج. سبيث: ديانة الـ (اوير) (كونتجن- ليبزيغ 1911) ص 64 وما بعد.
J. Spieth Die Religion der Eweer.

(2) الأب لوروا: ديانة الابتدائيين (الطبعة السابعة باريس 1925) ص 184.
Mgr le Roy: la Religion des Primitifs.

(3) هـ. تريل: البيغمة في الغابة الاستوائية (باريس 1932) ص 74.
H. Trilles: les Pygmées de la Forêt Equatoriale.

يقول الـ (اورانوس) Oranos: «لقد حارلنا كل شيء، ولكنك أنت ما زلت أمامنا لتسعفنا!»، وإذ ذاك يقدمون له ديكاً أبيض قرباناً وهم يصيحون: «أيها (الإله)! أنت خالقنا! ارحمنا!»[1].

تجربة (الحياة) من الناحية الدينية:

إن «الابتعاد الإلهي» يعرب في الواقع عن ازدياد عناية الإنسان المطردة باكتشافاته الخاصة الدينية والثقافية والاقتصادية. فالإنسان «الابتدائي» يبتعد عن (الإله) السماوي والمتعالي لشدة اهتمامه بتجلي قداسات (الحياة) واكتشافه قدسية الخصب الأرضي وشعوره بأنه يستجيب لتجارب دينية «مشخصة» على نحو أعظم (تجارب أكثر شبقا، أعظم فجورا). وأن اكتشاف الزراعة لا يحول تحويلاً جذرياً اقتصاد الإنسان الابتدائي وحسب، بل يحول أكثر ما يحول اقتصاده المقدس. إن قوة أخرى تدخل الميدان: التناسل، الخصب، أسطورية المرأة و(الأرض) إلخ. هنا تجري التجربة الدينية على نحو مشخص أعظم، على نحو أكثر امتزاجا بـ (الحياة). إن (الأمهات- الأمهات الكبيرات) و(الآلهة) الأقوياء أو أرواح الخصب تتميز تميزاً جلياً بأنها أكثر «حركية» وأقرب إلى تناول البشر مما لم يكن عليه أمر (الإله) الخالق.

ولكن الناس يلتفتون شطر (الكائن) الأعظم ويتضرعون إليه كما رأينا قبل قليل في حال الضيق الأقصى، وعندما يخفقون في جميع السبل التي سلكوها، ولا سيما عندما تكون النازلة صادرة عن (السماء)، كالجفاف، والعاصفة، والأوبئة. وليس هذا الموقف موقف الشعوب الابتدائية وحدها حصراً. فقد كان (العبرانيون) يبتعدون عن (يهوه)

---

(1) فريزر: المصدر المذكور ص 631.

ويقتربون من (بعل) Baal و(عشتروت) Astarté، وهي آلهة جيرانهم، عندما كانوا يمرون بفترة سلام وخصب اقتصادي نسبيين. وكانت الكارثات التاريخية وحدها ترغمهم على الرجوع إلى (يهوه). عندئذ صرخوا «إلى الرب وقالوا: أخطأنا لأننا تركنا الرب وعبدنا اليعليم والعشتروت فالآن انقذنا من أعدائنا فنعبدك» (سفر صموئيل الأول الإصحاح 12؛ 10).

كان (العبرانيون) يولون وجههم شطر (يهوه) عند الكوارث التاريخية وخطر الإبادة التي يتهددهم بها (التاريخ). أما الابتدائيون فكانوا يذكرون (الكائنات) العظمى عند النوازل الكونية. بيد أن معنى هذا الرجوع إلى (الإله) السماوي واحد لدى هؤلاء وأولئك: يهجر الناس في أحوال الحرج الأقصى إذ يتناول الأمر مصير المجتمع بأسره، يهجرون الآلهة التي تكفل (الحياة) وتبعثها في الأوقات السوية ويلتفتون صوب (الإله) الأعظم. وفي هذا الموقف مفارقة كبرى في الظاهر: ذلك أن الآلهة التي حلت لدى الابتدائيين محل الآلهة ذات البنية السماوية، مثلي آلهة (بعل) و(عشتاروت) لدى (العبرانيين)، هي آلهة الخصب والثروة والازدهار الحيوي، وبكلمة واحدة آلهة تمجد (الحياة) وتشد أزرها، سواء في ذلك الحياة الكونية- نبات، زراعة، قطعان- أو الحياة الإنسانية. وهذه الآلهة كانت في الظاهر قوية «قادرة». وكان الإيمان الراهن بها يقوم بوجه الدقة على الإيمان بقوتها وبما تملك من احتياط حيوي لا ينضب، الإيمان بخصبها.

ولكن المؤمنين، سواء أكانوا من الابتدائيين أم من (العبرانيين)، فإنهم كانوا يشعرون بأن هذه (الآلهات- الكبيرات) كلها والآلهة الأرضية جميعاً كانت أعجز عن إنقاذهم وكفالة حياتهم في الأوقات الحرجة حقا. فهذه الآلهة والآلهات لم تكن تستطيع سوى إنجاب (الحياة)

وتنميتها؛ بل إنها، فوق ذلك، لم تكن لتستطيع النهوض بهذه الوظيفة إلا في الفترات «السوية». فهي آلهة كانت تجيد قيادة الايقاعات الكونية، ولكنها تبدو عاجزة عن إنقاذ (الكون) أو المجتمع الإنساني وقت الأزمة (أزمة «تاريخية» لدى العبرانيين).

لقد جمعت الآلهة المختلفة التي حلت محل (الكائنات) العظمى جمعت في ذاتها أعظم القوى المشخصة والآسرة، جمعت قدرات (الحياة). ولكنها أصبحت، من جراء ذلك، آلهة «اخصائية» بالإنجاب وفقدت قدرات أرهف و«أشرف» وأعظم «روحانية»، قدرات أي (إله) خالق. وحين اكتشف الإنسان قداسة (الحياة) انزلق بالتدريج في منحدر اكتشافه ذاته: استسلم إلى تجلي القداسات الحيوية وابتعد عن القداسة التي كانت تجاوز حاجاته المباشرة واليومية.

استمرار الرموز السماوية:

لنلاحظ في الوقت ذاته أن المناطق النجمية، والرمزية السماوية، والأساطير وشعائر الصعود، إلخ تحتفظ بمنزلة الصدارة في اقتصاد المقدس حتى عندما تكف الآلهة السماوية عن السيطرة على الحياة الدينية. إن من في «الأعلى»، «الرفيع»، يستمر في الكشف عن المتعالي، وذلك في آية منظومة دينية. و(السماء)، وإن بعدت عنها العبادة واكتنفتها الأسطوريات[1]، تظل حاضرة في الحياة الدينية تترجمها الرمزية. وهذه الرمزية السماوية تطبع وتدعم بدورها طائفة من الشعائر (شعائر الصعود والتسلق والاطلاع والملكوت إلخ)، ومن الأساطير (الشجرة الكونية، الجبل الكوني، سلسلة الأسهم التي تصل الأرض بالسماء إلخ)، ومن

(1) Mythologies.

الخرافات (الطيران السحري إلخ). وما رمزية «مركز العالم» التي ألمعنا إلى ذيوعها الضخم، سوى مثل يوضح أيضاً أهمية الرمزية السماوية: إن الاتصال بالـ (سماء) يجري في «مركز»، وهذا الاتصال يمثل صورة التعالي الأنموذجية.

ومن الجائز أن نقول إن بنية (الكون ذاتها تحتفظ بذكرى حية عن (الكائن) الأعظم السماوي، وكما لو أن الآلهة قد خلقت (العالم) على نحو لا يستطيع به إلا أن ينم عن وجودها[1]؛ ذلك أن أي عالم من العوالم لا يكون ممكناً بدون الشاقولية، وهذا البعد الشاقولي وحده يثير معنى التعالي.

إن المقدس السماوي، وإن طرد من الحياة الدينية بالمعنى الصحيح، يظل ناشطا خلال الرمزية. وإن الرمز الديني يحمل رسالته حتى ولو لم يدرك بجملته إدراكا واعياً، لأن الرمز يخاطب الكائن البشري كله ولا يقتصر على ذكائه وحسب.

بنية الرمزية المائية:

خليق بنا، قبل أن نتكلم على (الأرض)، أن نمهد بتقدير (الماء) من زاوية القيمة الدينية، وذلك لسببين:

1- أن (الماء) كان يوجد قبل أن توجد (الأرض) (يذكر سفر «التكوين» أن الأرض كانت خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه).

2- عندما نحلل قيم الماء الدينية ندرك على نحو أفضل بنية الرمز

---

(1) انظر: في موضوع كل ما يلي «كتاب تاريخ الأديان» ص 168 وما بعد؛ وكتاب: «صور ورموز» ص 199 وما بعد.

ووظيفته. ومن الجلي أن للرمزية شأواً كبيراً في حياة البشر الدينية. وبالرموز يصبح (العالم) «شافاً»، يصبح قادراً على «إظهار» التعالي.

إن (الماء) يرمز إلى جملة الاحتمالات الكونية، وهو مستقر إمكانات الوجود كافة، وإنه ليسبق كل شكل ويؤيد كل خلق. ومن الصور الأنموذجية لـ (خلق) صورة (الجزيرة) التي تظهر فجأة وسط الأمواج. وأن الغوص، بالمقابل، يرمز إلى التقهقر والرجوع إلى ما يسبق التشكل، يرمز إلى الاندماج مجدداً في عالم غير متمايز، عالم ما قبل الوجود. الطفو يكرر حركة التجلي الشكلي الكونية؛ والغوص يكرر انحلال الصور والأشكال. وعلى هذا، فإن رمزية (الماء) تتضمن بآن واحد الموت والبعث. وإن التماس بالماء ينطوي دوما على التجدد: لأن الانحلال تتبعه «ولادة جديدة»، ولأن الغوص يخصب قدرة الحياة ويضاعفها. إن نظريات تشكل المادة[1] تقابل نظريات تكون العالم المائية في مستوى علم الإنسان: الاعتقادات القائلة بأن النوع البشري ولد من (الماء). فنحن نجد دورياً بإزاء الطوفان أو في غور القارات (الأساطير من نمط «اتلانتيد») نجد، في المستوى البشري، «الموت الثاني» الذي يصيب الإنسان («الرطوبة» وعفونة الجحيم، إلخ) أو الموت عن الاطلاع بالتعميد. ولكن الغوص في الماء، سواء على المستوى الكوني أو على صعيد علم الإنسان، لا يعدل الخمود النهائي بل إعادة دمج موقوت في اللامتميز، يتبعه خلق جديد، تتبعه حياة جديدة أو يتبعه وجود «إنسان جديد» حسبما يتناول الأمر لحظة كونية أو حيوية أو خلاصية. ومن الجائز أن نشبه، باعتبار البنية، «الطوفان» بالـ «تعميد»، كما يمكن تشبيه الغسل الجنائزي بتطهير الوليد أو بالحمامات الشعائرية التي تولد الصحة والخصب.

---

(1) Hylogénies.

إن (الماء) ليحتفظ بوظيفته على نحو ثابت لا يتغير في أي مذهب ديني نلفاه فيه: إنه يفك الأشكال ويحل الصور و«يغسل الخطايا».. وهو بآن واحد يطهر ويجدد. وما قدره إلا أن يسبق (الخلق) ويمتصه، وهو في ذاته عاجز عن تجاوز طراز وجوده، عاجز عن التجلي في صور وأشكال. إن الماء لا يستطيع تجاوز شرط الوجود الاحتمالي، وجود بذرة ومكوّن. وكل ذي شكل إنما يتجلى في ما فوق «الماء»، يتجلى بانفصاله عنه.

هنا توجد سمة أساسية: إن قداسة (الماء) وبنية نظريات تكوّن العالم والرؤى الآخروية المائية لا يمكن أن تكتشف تماما إلا عبر الرمزية المائية وهي «المذهب» الوحيد الذي يقدر على ربط جميع حالات الوحي الخاصة بتجلي القداسة، وهي لا تحصى عدا[1]. ويظل هذا القانون، من ناحية أخرى، قانون كل رمزية: إن الجملة الرمزية هي التي تحدد قيم مختلف دلالات تجلي القداسة. فنحن مثلاً لا نكتشف المعنى الحقيقي لـ «مياه الموت» إلا بقدر معرفتنا بنية الرمزية المائية.

التاريخ الأنموذجي للتعميد:

لم يفت (آباء الكنيسة) استغلال بعض قيم الرمزية المائية التي كانت سائدة قبل- المسيحية سيادة كلية، فضلاً عن أنهم زادوا ثروتها وأغنوها بدلالات جديدة متصلة بوجود (المسيح) من الناحية التاريخية. يرى (ترتوليان) Tertullien (في التعميد 3- 5 De Baptismo) إن الماء

---

(1) انظر في موضوع الرمزية «كتاب تاريخ الأديان» ص 373 وغيرها ولا سيما ص 382 وما بعد، وانظر: ميفستوفلس والخنثى ص 238- 268.
Mephistophles et l'Androgyne.

كان هو أول «محل للروح الإلهي الذي كان يفضله عندئذ على سائر العناصر... وهذا الماء الأول هو الذي أنجب الحي حتى لا يبقى مجال لدهشتنا إذ نجد المياه ظلت تنجب الحياة أيضاً في التعميد... ولذا، فإن جميع أنواع المياه تسهم، من جراء امتيازها القديم، في سر تقديسنا، وذلك عندما يذكر عليها اسم (الله). وما أن يذكر هذا الاسم حتى يظهر (الروح القدس) من السماء، ويقف على المياه ويقدسها بحضرته، وعندما تتقدس المياه على هذا النحو تغمرها قدرة التقديس بدورها... وهذه المياه التي كانت تشفي آلام الجسد تشفي الآن آلام الروح. إنها كانت تنهض بالخلاص الزمني، وهي الآن ترمم الحياة السرمدية..».

إن «الإنسان القديم» يموت حين يغمس في الماء ويولد منه كائن جديد ومتجدد. وقد أعرب (يوحنا الفم الذهبي) Jean Chrysostome (المواعظ؛ 25؛ Homil. In Joh. 2) عن هذه الرمزية إعراباً رائعاً حين تحدث عن تعدد قيم رمزية التعميد وقال: «التعميد يمثل الموت والقبر، الحياة و البعث... ونحن عندما نغطس رأسنا في الماء كما في قبر، فإن الإنسان القديم يغمس كله، يدفن كله؛ وعندما نخرج من الماء يظهر في الوقت ذاته إنسان جديد».

نرى إذن أن التأويلات التي استنبطها (ترتوليان) و(يوحنا الفم الذهبي) تتسق كل الاتساق مع بنية الرمزية المائية. وعلى الرغم من ذلك تتدخل عناصر جديدة متصلة بـ«تاريخ»، أعني بـ (التاريخ المقدس)، في إضفاء القيمة المسيحية على (الحياة). فهناك، أولا، تقويم التعميد من حيث أنه انحدار إلى هاوية (المياه) من أجل مبارزة الوحش البحري. ولهذا الانحدار أنموذج: أنموذج (المسيح) في نهر (الشرعة) وقد كان في الوقت نفسه انحداراً إلى (مياه الموت). وكما كتب (سيريل المقدسي) Cyrille de Jerusalem: «يرى (أيوب) Job أن تنين (بهيموت)

Behemoth كان في (المياه) وكان يلقى (الأردن) في فمه[1]. وبما أن من الواجب قطع رؤوس التنين، فقد هبط (يسوع) إلى (الماء) وقيّد القوي لكي نكتسب نحن القدرة على السير فوق العقارب والحيات»[2].

ثم تأتي قيمة التعميد من حيث أنه يكرر (الطوفان). ويرى (جوستان) Justin إن (المسيح)، وهو (نوح) جديد، خرج من (الماء) منتصراً وأصبح رئيس شعب. فالـ (طوفان) يمثل الهبوط إلى الأعماق البحرية ويمثل التعميد على حد سواء. «(الطوفان) إذن كان صورة جاء التعميد ينجزها... ومثلما جابه (نوح) (بحر الموت) الذي أفنى الإنسانية الخاطئة وطغا عليه كذلك يهبط التعميد بالمرء في حوض المعمودية ليجابه (تنين) البحر في معركة قصوى ثم يخرج منها منتصرا»[3].

ولكن (المسيح)، بمناسبة شعائر التعميد، يوازي (آدم) أيضاً. وأن لموازاة (آدم- المسيح) منزلة رئيسية في لاهوت (بولس الرسول) St. Paul سلفا. يؤكد (ترتوليان) أن «الإنسان يرجع بالتعميد إلى مشابهة الله» (في التعميد 5). ويرى (سيريل) «إن التعميد لا يطهر من الأخطاء ويمثل نعمة الاطلاع وحسب، بل هو أيضاً رمز استشهاد المسيح». والعري المعمداني هو أيضاً دلالة شعائرية وميتافيزيائية بآن واحد: طرح «ثوب الفساد والخطيئة القديم الذي يتجرد منه المرء عند التعميد تقليداً للمسيح، وهو الثوب الذي ارتداه آدم بعد الخطيئة»[4]، ولكن في الوقت

(1) انظر: سفر أيوب: الإصحاح 40؛ 15- 23 (المترجم).

(2) انظر: شرح هذا النص في كتاب ج. دانيلو: التوراة والشعائر (باريس 1951) ص 59 وغيرها. J. Daniélou: Bible et Lithurigie.

(3) ج. دانيول: تقديس المستقبل (باريس 1950) ص 65 Sacramentum Futuri.

(4) ج. دانيلو: التوراة والشعائر ص 61 وما بعد.

نفسه الرجوع إلى البراءة الأولية، إلى شروط (آدم) قبل الزلة. كتب (سيريل): «يا له من أمر رائع! لقد كنتم عراة أمام أعين الجميع بدون أن تشعروا بالخجل. ذلك أنكم ترتدون في ذاتكم بالحقيقة صورة (آدم) الأول الذي كان عارياً في (الفردوس) بدون أن يخجل من ذلك»[1].

يتضح لنا من هذه النصوص القليلة معنى التجديد المسيحي: فمن جهة أولى كان (الآباء) يتحرون العثور على أحوال تقابل بين العهدين؛ ومن جهة أخرى، كانوا يظهرون أن (يسوع) أنجز حقاً الوعود التي قطعها (الله) لشعب (إسرائيل). ولكن من المهم أن نلاحظ إن هذه القيم الجديدة لرمزية التعميد لا تناقض الرمزية المائية الذائعة ذيوعاً شاملا. بل إن كل شيء يوجد فيها: ففي تقاليد لا تحصى، ترتبط بـ (نوح) وبالـ (طوفان) كارثة قضت على «الإنسانية» («المجتمع») كلها باستثناء رجل واحد عاد فأصبح (الجد) الأسطوري لإنسانية جديدة. إن «مياه الموت» هي الصيغة المتكررة في الأسطوريات الشرقية- الغابرة، وفي الأسطوريات الآسيوية والأوقيانوسية. إن الـ (ماء) «يقتل» بالدرجة الأولى: إنه يذيب كل شيء، ويبيد كل شيء. ولذا فإنه غني بـ «البذور»، إنه خالق. ثم أن رمزية العري المعمداني ليست امتيازاً خاصاً بالتقاليد اليهودية- المسيحية. إن العري الشعائري يعدل النزاهة والملء. و(الفردوس) ينطوي على فقدان «الثياب»، أي على فقدان «الاهتراء» (صورة أنموذجية أولى للـ «زمان»). إن كل عري شعائري يتضمن أنموذجا (لا زمنيا)، يتضمن صورة فردوسية.

ونحن نجد وحوش الهاوية في طائفة من التقاليد: إن الأبطال،

(1) انظر أيضا: نصوصاً أخرى أوردها ج. دانيلو في كتابه: التوراة والشعائر، ص 56 وما بعد.

والعارفين ينحدرون إلى أعماق الهاوية ليجابهوا الوحوش البحرية. وهذه محنة اطلاع أنموذجية. أجل، هناك ضروب شتى لهذه المحنة في تاريخ الأديان: التنانين تحرس أحياناً مدخل «كنز»، وهذه صورة حسية للمقدس، للواقع المطلق؛ والانتصار الشعائري (الاطلاعي) على الوحش- الحارس يعدل غزو الخلود[1]. وما التعميد، في نظر (المسيحي)، إلا تقديس لأن (المسيح) قد أقامه. ولكنه بالرغم من ذلك يكرر شعائر محنة الاطلاع (كفاح ضد الوحش)، شعائر الموت والبعث الرمزيين (مولد الإنسان الجديد). إننا لا نقول إن اليهودية أو المسيحية قد «استعارت» مثل هذه الأساطير أو الرموز من ديانات الشعوب المجاورة، لأن ذلك لم يكن ضروريا: اليهودية كانت ترث ما قبل التاريخ وترث تاريخا دينياً طويلاً كانت جميع هذه الأمور موجودة فيه من قبل. وكذلك لم يكن من الضروري أن يظل هذا الرمز أو ذاك «ناشطا» بجملته في اليهودية: بل كان يكفي بقاء جملة من الصور واستمرارها، ولو على نحو غامض، منذ الأزمنة قبل الموسوية. فمثل هذه الصورة ومثل هذه الرموز كانت تقدر، في أية لحظة، على أن ترتدي أهمية دينية راهنة.

كلية الرموز:

قاس بعض (آباء) الكنيسة الأولى أهمية التقابل بين الرموز التي اقترحتها المسيحية والرموز التي تؤلف تراثاً إنسانياً مشتركا. وخطاب (ثيوفيل الأنطاكي) Théophile d'antioche أولئك الذين أنكروا بعث

---

(1) انظر حول هذه الصيغ الأسطورية- الشعائرية «كتاب تاريخ الأديان» ص 182 وما بعد وص 247 وما بعد.

الأموال وذكرهم بالقرائن (الآيات)[1] التي وضعها الله في متناولهم ضمن الإيقاعات الكونية الكبرى: الفصول والأيام والليالي: «ألا تبعث البذور والثمار؟». ويرى (كليمانت دي روم) Clément de Rome «أن النهار والليل يدلاننا على البعث؛ الليل يغرب، والنهار يبزغ؛ النهار يروح، والليل يجيء»[2].

ويرى مادحو العقائد المسيحية أن الرموز كانت تحمل رسائل: كانت تظهر المقدس بترجمة الإيقاعات الكونية. ولم يكن الكشف الناجم عن الإيمان ليهدم دلالات الرموز كما كانت قبل المسيحية، دائما كان يضيف إليها قيمة جديدة. أجل، إن هذه الدلالة الجديدة كانت تكشف في نظر المؤمن سائر الدلالات: فهي وحدها كانت تمنح الرمز قيمته وتحوره إلى وحي. لقد كان بعث (المسيح) هو المهم، وليست «القرائن» التي قد نقرؤها في الحياة الكونية. وعلى الرغم من ذلك فإن التقويم الجديد كان يتبع بوجه ما ذات بنية الرمزي؛ بل إن من الممكن القول إن الرمز المائي كان ينتظر تحقق معناه العميق في الحاضر بالقيم الجديدة التي جاءت بها المسيحية.

إن الإيمان المسيحي يرتبط بوحي تاريخي: ذلك أن تأنس الله في (الزمان) التاريخي هو الذي يكفل في نظر المسيحي صحة الرموز. ولكن الرمزية المائية الكلية لم تمحّ ولم تخسر قداستها من جراء تأويلات رمز

---

(1) Tekhméria.

(2) انظر: ل. برناريت: «البعد الأسطوري في التقديس المسيحي» (ايرانوس- حوليه 17، 1949) ص 275.

L. Beirnaret: la Dimension Mythique dans le Sacrementalisme Chrétien (Eranos- Jahrbuch).

التعميد التاريخية التي جلبتها (اليهودية- المسيحية). وبتعبير آخر: لا ينجح (التاريخ) في تعديل بنية الرمزية الغابرة تعديلاً جذريا. إنه يضيف باستمرار دلالات جديدة، ولكن هذه الدلالات لا تهدم بنية الرمز.

ونحن نفهم الوضع الذي ألمعنا إليه قبل قليل إذا فطنا إلى أن (العالم) يتميز، لدى الإنسان الديني، بقيمة خارقة للطبيعة دوما، وأدركنا أنه يكشف عن ضرب المقدس. إن كل قطعة كونية هي «شافة»: إن طراز وجودها ذاته يظهر بنية (الكائن) الخاصة، ومن ثم، بنية المقدس. وعلينا ألا ننسى البتة أن القداسة في نظر الإنسان الديني هي تجلي (الكائن) تجلياً تاما. وما تجليات القداسة الكونية إلا كشوف أولية باعتبار: إنها تجري في أعرق ماض تاريخي عاشته الإنسانية، ولم تستطع التجددات التي جاء بها (التاريخ) بعدئذ حذفها ولا محوها.

الأرض الأم[1]:

كان (سموذهالا) Smohalla، أحد الأنبياء الهنود، وزعيم قبيلة (وانابوم) Wanapum، يرفض العمل بالأرض. وكان يعتبر أن جرح أو قطع أو تمزيق أو خدش «أمنا المشتركة» بالأعمال الزراعية خطيئة وإثم. وكان يضيف: «أتريدون أن أحرث الأرض؟ إنها سترفض احتضاني في صدرها. أترون أن أحطب وأرفع الأحجار؟ أترؤن أنني سأشوّه لحمها حتى أبلغ العظم؟ ولكنني لن أستطيع بعدئذ الرجوع إلى جسدها حتى أولد من جديد. أتريدون أن أجز العشب والكلأ وأبيعهما لأصبح غنياً كما يفعل (البيض)؟ ولكن أنّى لي الجرأة على جز شعر أمي؟»[2].

---

(1) Terra Mater.

(2) جيمس مونه: ديانة رقص- الأشباح وانتشار الـ (سيو) سنة 1890 (التقرير

لقد قيلت هذه الأقوال منذ أقل من قرن، ولكنها وصلتنا من مكان جد بعيد. وإنما يرجع تأثرنا بها عند سماعها، أحسن ما يرجع، إلى أنها تكشف لنا، بطراوة وعفوية لا تضاهيان، عن صورة أولية عن (الأرض-الأم). ونحن نلفى هذه الصورة في كل مكان نلفاها على أشكال لا تحصى أنواعها. إنها «الأرض - الأم» أو التراب الأم Tellus Mater المعروفة حق المعرفة في ديانات (البحر الأبيض المتوسط)، وهي أصل الكائنات جميعاً. فنحن نقرأ في نشيد (هوميري) عنوانه «إلى الأرض»[1] (المقطع الأول): «إنما أنا أغني (الأرض)، الأم الكلية، ذات القواعد الراسخة، الجدة المبجلة التي تغذي كل ما يوجد على ترابها... وإنما أنت التي تمنحين الحياة للفنانين، وتسلخينها عنهم...». وفي «حَمَلة الشراب»[2] (127- 128) يمجد اسخيلوس Eschyle (الأرض) التي «تنجب الكائنات جميعاً وتغذيها ثم تلقي منها من جديد البذرة المخصبة».

لم يحدثنا النبي (سموهالا) عن أية طريقة ولد بها البشر من (الأم الأرضية). ولكن بعض الأساطير (الأميركية) تكشف لنا كيف جرت الأمور في الأصل، في ذاك الزمان: لقد عاش البشر الأولون بعض

السنوي لمكتب الاثنولوجيا الأميركي؛ 14؛ 2؛ واشنطن 1896 ص 641- 1136) ص 721؛ 724.

James Mooney: The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890. (Annual Report of the Bureau of americain Ethnology).

(1) A la terre.

(2) Les Choéphores إحدى حلقات المأساة الثلاثية لـ (اسخيلوس) واسمها (أورستي) (المترجم).

الوقت في بطن (أمهم)، أي في أعماق (الأرض)، في أحشائها. وهناك، في أعماق الأرض، كانت حياتهم حياة نصف- بشرية: كانوا، باعتبار من الاعتبارات، أجنّة لم يكتمل تشكلها. وهذا على الأقل ما يؤكده هنود (ليني ليناب) Lenni Lenape أو (ديلوير) Delaware الذين كانوا يسكنون (بنسلفانيا) في الماضي. وتروي أساطيرهم أن (الخالق)، على الرغم من أنه هيأ للبشر سلفاً كل ما يتمتعون به حالياً على وجه (الأرض)، فإنه قرر أن عليهم البقاء بعض الوقت أجنة في بطن (أمهم) الأرضية، كي يحسن نموهم، وينضجوا. وتتحدث أساطير (أمريكية) أخرى عن زمان قديم كانت (الأرض- الأم) فيه تنجب البشر كما تنجب في أيامنا الشجر والقصب»[1].

إن ولادة البشر من (الأرض) عقيدة ذائعة ذيوعاً كليا[2]. ففي طائفة كبرى من اللغات يسمى الإنسان «ابن الأرض». والناس يحسبون أن الأطفال «يأتون» من أعماق (الأرض)، من الكهوف، والمغاور، والشقوق، وأيضاً من المستنقعات، والينابيع والأنهار. وما تزال اعتقادات مماثلة حية في (أوروبا) نجدها في إهاب خرافات أو وساوس وهمية أو مجرد كنايات. وكل منطقة أو كل مدينة تقريبا، بل كل قرية تعرف صخرة أو ينبوعاً «يأتي» الأطفال منها [أو منه]: مثال ذلك: نبع الأطفال Kindet Brunnen، غدائر الأطفال Teiche Kinder ينابيع الصبيان Bubenquellen إلخ. بل إن التكافل السري مع (أرض) الوطن ما زال

(1) انظر كتاب: أساطير وأحلام وأسرار (كاليمار 1957) ص 210 وما بعد.
(2) انظر: ا. ديتريش: الأرض الأم (الطبعة الثالثة ليبرزيغ- برلين 1925)؛ ب. نيبرغ «الطفل والأرض» (هلنسكي 1931)؛ وانظر مرسيا ألياد: كتاب تاريخ الأديان ص 211 وما بعد.

A. Dieterich: Mutter Erde; B. Nyberg: kind und Erde.

قائما لدى (الأوروبيين) إلى يومنا الحاضر. وتلك هي التجربة الدينية لمعنى الإقامة في أرض الجدود: الناس يشعرون بأنهم هم أهل المكان، أصحابه، وهذا الشعور شعور بنية كونية تجاوز إلى حد كبير التضامن مع الأسرة أو مع الجدود.

ثم إن المرء يرغب، عند الموت، في الرجوع إلى (الأرض- الأم) وفي أن يدفن في تراب وطنه. يقول الـ «ريك فيدا» (10؛ 18؛ 10): «أزحف نحو (الأرض)، أمك!». «إنني أعيدك، وأنت من تراب، إلى (الأرض)» (اترافا فيدا) Atharva Veda (18؛ 4؛ 48). وفي الجنائز (الصينية) يردد القائلون: «ليرجع اللحم والعظم إلى (الأرض) من جديد». وتنم الكتابات (الرومانية) على المقابر عن خوف المرء من أن تدفن رفاته في مكان آخر، كما أنها تنم، بوجه خاص، عن فرحه حين ترجع رفاته إلى الوطن: «هنا وُلِدَ وهنا دفن!» (149؛ 5؛ 5595). Hic Natus Hic Situs est Hic Situs est Papriae (8؛ 885) حيثما ولد، حيثما يرغب أن يعود» (5؛ 1703) Hic Quo Natus Fueratoptans Erat illo Reverti.

الولادة الإنسانية: وضع الطفل على الأرض:

عن هذه التجربة الأساسية، تجربة أن الأم البشرية ليست سوى ممثلة للأم الكبرى الأرضية، نشأت عادات لا تحصى. لنذكر مثلاً عادة وضع الطفل على الأرض، وهي عادة شعائرية، ونحن نجدها تقريباً في كل مكان من (العالم)، من (استرالية) إلى (الصين)، ومن (أفريقيا) إلى (أميركا الجنوبية). لقد زالت هذه العادة في العصر التاريخي لدى (اليونان) و(الرومان) ولكنها كانت موجودة هناك بلا أدنى ريب في زمن أسبق: إن بعض تماثيل آلهات الولادة (اليتيا Eileithya، داميا Damia،

أوكسيا Auxeia) تمثلها راكعة، تماما في وضع الإمرأة التي تولد على مستوى الأرض. وفي الكتابات المصرية الشعبية القديمة نجد تعبير «الجلوس على الأرض» الذي كان يدل على معنى «ولادة» أو «وضع»[1].

ومن اليسير أن ندرك المعنى الديني لهذه العادة: إن الإنجاب والولادة يترجمان في مستوى العالم الصغير فعلاً أنموذجياً تنجزه (الأرض)؛ وإنما تقلد الأم البشرية وتكرر هذا العمل الأولي الذي به ظهرت الحياة) في أحضان (الأرض).

ثم إن عادة وضع الطفل- الوليد على الأرض عادة أكثر ذيوعاً. وهي لا تزال إلى وقتنا الحاضر في بعض البلدان (الأوروبية): لا يلبث الطفل بعد غسله ولفه أن يوضع على مستوى الأرض. ثم يأتي الأب ليرفعه، ليحمله من الأرض de Terra Tollere، كناية عن اعترافه به. وفي (الصين) القديمة «يوضع المحتضر على الأرض مثلما يوضع الطفل الوليد... فثمة عتبة مشتركة للدخول في الأسرة الحية أو في أسرة الجدود (وللخروج من أي منهما، وهذه العتبة المشتركة هي أرض الوطن... وعندما يوضع الطفل الوليد أو يوضع المحتضر على (الأرض)، فإن على (الأرض) أن تقول هل الولادة أو الموت صحيحين، وهل يجب اعتبارهما حادثين نظاميين مقبولين... إن طقس الوضع على (الأرض) يتضمن فكرة هوية جوهرية بين (العرق) و(التراب). وهذه الفكرة تتجلى في الواقع بشعور الإقامة في أرض الأجداد، وهو أقوى المشاعر التي قد تطالعنا في مستهل التاريخ الصيني: فكرة حلف وثيق

---

(1) انظر ثبت المراجع في كتاب: الأساطير والأحلام والأسرار ص 221 وما بعد.

بين بلد وسكانه وهي عقيدة جد عميقة حتى أنها ظلت مستمرة داخل المنظومات الدينية والحق العام»[1].

وكما يوضع الطفل على الأرض بعد ولادته حتى تبرر أمه شرعيته وتكفل له حماية إلهية، كذلك يوضع على الأرض الأطفال والرجال الراشدون عند المرض، هذا إذا لم يدفنوا. وهذه العادة الشعائرية تعدل ولادة جديدة. إن الدفن الرمزي، الجزئي أو الكلي، يتمتع بنفس القيمة السحرية- الدينية التي يتمتع بها الغمس في الماء، التعميد. وينجم عن ذلك أن المريض «يولد من جديد»، عند تجدده. ولهذه العملية النجوع ذاته عندما يتناول الأمر محو خطيئة عظمى أو شفاء مرض من أمراض العقل (وهذا المرض الأخير يمثل في نظر المجتمع خطراً يضاهي خطر الجريمة أو داء الجسد). إن الأثيم يوضع في قبر أو في حفرة في الأرض، ويقال عنه عندما يخرج من هناك إنه «ولد مرة جديدة، ولد من حضن أمه». ومن هنا نشأ الاعتقاد الذائع في (اسكندنافيا) من أن من الممكن إنقاذ الساحرة من الإدانة السرمدية إذا دفنت وهي حية، وإذا زرع من فوقها الحب ثم حصدت سنابله»[2].

إن الاطلاع يتضمن موتاً وبعثاً شعائريين. ولذا نجد المريد لدى عدد كبير من الشعوب الابتدائية «يقتل» قتلاً رمزياً ويدفن في حفرة

(1) مارسيل كرانيت: وضع الطفل على الأرض، (مجلة الآثار 1922؛ دراسات اجتماعية حول الصين باريس 1953 ص 159- 202) ص 192 وما بعدها؛ ص 197 وما بعد.

Marcel Granet: le Dépôt de l'Enfant sur le Sol (Revue Archéologique; Etudes Sociologiques sur la Chine.

(2) ا. ديتريش: الأرض الأم؛ ص 28 وما بعد؛ ب. نيبرغ: الطفل والأرض؛ ص 150.

ويغطى بأوراق الأشجار. وعندما ينهض من القبر يعتبر إنساناً جديداً، لأنه يولد بذلك ولادة ثانية، يولد مباشرة من (الأرض) الكونية.

المرأة، و(الأرض) والخصب:

على هذا النحو أصبحت المرأة تتكافل مع (الأرض) تكافلاً سرياً، وبدت الولادة على أنها صورة من صور الخصب الأرضي بالمقياس البشري، وإن لجميع التجارب الدينية المتصلة بالخصب وبالمولد بنية كونية. إن قداسة المرأة ترتبط بقداسة (الأرض). وللخصب النسوي أنموذج كوني: أنموذج (الأرض- الأم)، الأم[1] الكلية.

ففي بعض الديانات، يتخيلون (الأرض- الأم) على أنها قادرة على أن تحمل من تلقاء ذاتها، بدون عون إله مساعد. ولا زلنا نجد بقايا مثل هذه الأفكار النابرة في أساطير التوالد العذري[2] للآلهات في حوض البحر الأبيض المتوسط. ويذهب (هزيود) Hésiode إلى أن (كايا) Gaîa (الأرض) أنجبت (أورانوس) Oranos، وهو «كائن يعادلها، ويستطيع أن يحيط بها ويغطيها كلها (قصيدة نسب الآلهة Théogonie؛ 126) وأنجبت إلهات (يونانية) أخرى بدون عون آلهة. وأن تعبير الاكتفاء الذاتي وخصب (الأرض- الأم) تعبير أسطوري. ونحن نجد مقابل هذه التصورات الأسطورية اعتقادات متصلة بالخصب العفوي للمرأة وبقدرتها السحرية- الدينية الغامضة التي تمارس تأثيراً حاسما على حياة النباتات. وأن الظاهرة الاجتماعية والثقافية المعروفة باسم «نسب الأمومة» تتعلق باكتشاف المرأة النباتات الغذائية. فالمرأة هي التي

---

(1) Génétrix.

(2) Parthenogenèse.

زرعت، أول من زرع، النباتات الغذائية. وهي التي تصبح مالكة، بصورة طبيعية، الأرض والمحاصيل. وأن للتأثير السحري- الديني، ومن ثم، بطريق النتيجة، لرجحان كفة المرأة الاجتماعي أنموذجا كونيا: صورة (الأرض- الأم).

وفي ديانات أخرى، ينجم الخلق الكوني، أو، على الأقل، إنجازه، من زواج مقدس يتم بين (الإله- السماء) و(الأرض- الأم). نجد ذلك بخاصة في (أوقيانوسية، من أندونيسية) إلى (ميكرونيزية)، ونجده أيضاً في (آسيا)، وفي (أفريقيا)، وفي (الأمريكيتين)[1]. ومن المعلوم، كما رأينا، أن أسطورة تكوين العالم هي الأسطورة الأنموذجية بالدرجة الأولى: إنها تصلح أنموذجا لسلوك البشر. ولذا، فإن الزواج إنساني يعتبر تقليداً للزواج المقدس الكوني. يعلن الزوج في (برادارانيكا أوبانيشاد 6؛ 4؛ Brhadâranayaka Upanishad 2): «أنا (السماء) وأنت (الأرض)!». وفي (الاترافا فيدا 14؛ 2؛ 71) يشبه سلفا الزوج وزوجته بالسماء وبالأرض. وقد احتفل (ديدون) Didon بزواجه من (اينه) Enée وسط عاصفة عاتية (قصيدة الإلياذة)[2] (4- l'Enèide 165)؛ وأن زواجهما ليطابق زواج العناصر؛ (السماء) يعانق زوجته فيهب المطر الخصيب. وفي (اليونان) كانت شعائر الزواج تحذو حذو (تزوس) Zeus الذي تزوج (هيرا) Héra في السر (بوزانياس 2؛ 36؛ Pausanias 2). فالأسطورة الدينية، كما نتوقع، هي الأنموذج الأمثل للزواج الإنساني.

---

(1) انظر: «كتاب تاريخ الأديان» ص 212 وما بعد. ولنذكر بدقة، برغم ذلك، أن أسطورة الزواج الكوني ليست كلية على الرغم من ذيوعها العظيم ونحن لا نجدها في الثقافات الأقدم (الاسترالية، والفوجية، ولدى شعوب المناطق المتجمدة إلخ).

(2) ملحمة شهيرة يقلد فيها (فرجيل) «الإلياذة» و«الأوذيسة» (المترجم).

ولكن ثمة جانباً آخر مهما يجدر بنا أن نشير إليه: إنه البنية الكونية لطقس الزواج ولسلوك البشر الجنسي. ومن العسير على الإنسان اللامتدين في المجتمعات الحديثة أن يفهم هذا البعد الكوني والمقدس معاً للزواج الإنساني. بيد أن من الواجب ألا ننسى أن (العالم) في نظر إنسان المجتمعات الغابرة الديني، يبدو مثقلاً بالرسالات. وهذه الرسالات ألغاز في بعض الأحيان، ولذا فإن من شأن الأساطير أن تساعد الإنسان على حل ألغازها. وسنرى كيف يمكن تشبيه التجربة الدينية بأسرها بـ (الحياة) الكونية وكيف يمكن، من ثم، تقديسها لأن (الكون) هو أقصى ما خلقت الآلهة.

ثم إن لأعياد الثمالة الشعائرية أنموذجاً إلهياً: الزواج المقدس بين (الإله) المخصب وبين (الأرض- الأم)[1]. إن الهياج الجنسي اللامحدود بقوس الخصب الزراعي. وإن أعياد الثمالة تقابل، من بعض أوجه الاعتبار، اللاتمايز الذي سبق (الخلق). ثم إن بعض احتفالات (رأس السنة) تنطوي على شعائر ثمالة؛ «الاختلاط» الاجتماعي، الإباحية، وأعياد الفجور، كل ذلك يرمز إلى الانحدار إلى حال اللاشكل التي سبقت (خلق العالم). وعندما يتناول الأمر (خلقاً) على مستوى الحياة النباتية، فإن هذا الـ «سيناريو» الكوني الشعائري يتكرر لأن المحصول الجديد يتناول الأمر بآن واحد تجدد (الزمان) وإعادة شباب (العالم)- هذه الفكرة تتكرر في «سيناريو» الثمالة الزراعية. وهنا أيضاً الثمالة انحدار إلى (الليل) الكوني، إلى ما قبل الشكل، إلى «الماء»، لضمان تجدد (الحياة) بصورة كاملة، ومن ثم، لإعادة خصب (الأرض) وغزارة المحصول.

---

(1) انظر: كتاب تاريخ الأديان ص 306 وما بعد.

رمزية (الشجرة) الكونية وعبادات النبات:

رأينا قبل قليل أساطير (الأرض- أم) وشعائرها تعرب عن أفكار الخصب والغنى. والأمر يتصل بأفكار دينية، لأن وجوه الخصب الكلي المختلفة تكشف، بالإجمال، عن سر الولادة وخلق (الحياة). ومن الجلي أن ظهور (الحياة) هو، في نظر الإنسان الديني، السر المركزي في (العالم). فهذه (الحياة) «تأتي» من مكان ما هو في غير هذا العالم، ثم تنسحب أخيراً من هذا العالم و«تذهب» إلى ما وراءه، وتبقى بصورة سحرية في مكان مجهول لا يبلغه جل الأحياء. إنهم لا يشعرون بالحياة الإنسانية من حيث أنها ظهور عابر في (الزمان)، ظهور بين عدمين؛ فهي مسبوقة بما يسبق الوجود، وهي مستمرة في ما بعد الوجود. ونحن لا نعلم شيئاً كثيراً عن هاتين المرحلتين اللتين تقعان خارج وجود الحياة الإنسانية في الأرض؛ ولكننا نعلم على الأقل أنهما موجودتان. وأن الموت في نظر الإنسان الديني لا ينهي الحياة نهاية أخيرة حاسمة: الموت ليس سوى ضرب من ضروب الوجود الإنساني.

وكل هذا، من ناحية أخرى، «لغز» تضمره الإيقاعات الكونية: ويكفي أن نفك لغز ما «يقول» الكون لنا بطريق شتى ضروب الوجود حتى نفهم سر (الحياة). ومن الجلي أن ثمة شيئاً يبدو بديهياً: وهو أن (الكون) عضوية حية، عضوية تتجدد بصورة دورية. إن سر ظهور (الحياة) ظهوراً متصلاً دوماً يتضامن مع سر تجدد (الكون) تجدداً إيقاعياً. ولذا تخيلوا (الكون) في صورة شجرة عظمى: إن حياة الشجر تعرب عن طراز وجود (الكون)، وتعرب، بالدرجة الأولى، عن قدرته على التجدد بلا نهاية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن في وسعنا ملاحظة أن الأمر لا يتصل

بمجرد تراكب[1] صورة من مقياس العالم الصغير[2] على صور من مقياس العالم الكبير[3]. فالشجرة، على اعتبار أنها «شيء طبيعي»، لا يمكن أن توحي بجملة (الحياة) الكونية: وأن طراز وجودها لا يمكن أن يغطي، في مستوى التجربة غير المقدسة، طراز وجود الكون بتعقده الشديد كله. إن الحياة النباتية، في مستوى التجربة العادية، لا تنم إلا عن سلسلة من أحوال «الولادة» و«الموت». وأن النظرة الدينية إلى (الحياة) هي التي تتيح «فك لغز» دلالات أخرى في الإيقاع النباتي، ولا سيما لغز أفكار التجدد، والشباب الدائم، والصحة، والخلود؛ وأن فكرة الواقع المطلق الدينية تجد ما يعرب عنها إعراباً رمزياً في صور شتى منها صورة «ثمرة معجزة» تمنح بآن واحد الخلود والعلم الكامل والقدرة التامة، ثمرة من شانها أن تصيّر الناس آلهة.

إن صورة الشجرة لا ترمز إلى (الكون) وحسب بل إنها تعرب أيضاً عن الحياة والشباب والخلود والعلم. وإن تاريخ الأديان يعرف، إلى جانب (الأشجار) الكونية مثل (يكدرازيل) **Yggdrasil** في الأسطورة (الجرمانية)، يعرف (شجرة الحياة) (ومثلاً في بلاد الرافدين) و(شجرة الحكمة) (في العهد القديم)، و(شجرة الشباب) (في بلاد الرافدين، والهند، وإيران)[4] إلخ. وبقول آخر، استطاعت الشجرة أن تعرب عن كل يعتبره الإنسان الديني واقعاً ومقدساً بالدرجة الأولى، عن كل ما يعرف أن الآلهة تملكه بطبيعتها الخاصة والذي لا يحظى به إلا قلة من الأفراد

(1) Transposition.

(2) Microcosme.

(3) Macrocosme.

(4) انظر: كتاب تاريخ الأديان ص 239 وما بعد.

المتميزين والأبطال وأنصاف- الآلهة. وكذلك تبرز أساطير التطلع إلى الخلود أو إلى الشباب شجرة ذات ثمار ذهبية أو أوراق عجائبية، شجرة موجودة في «بلد بعيد» (أي في العالم الآخر)، وهي مصونة تحرسها وحوش (كالعنقاء، أو التنين، أو الأفاعي). ولا بد من مجابهة الوحش الحارس وقتله من أجل جني الثمار: إذن يجب تحمل محنة اطلاع من النمط البطولي: وإن المنتصر ليفوز «عن طريق العنف» بشرط خارق للإنساني، شرط شبه- إلهي، شرط الشباب الخالد، والنصر المؤزر، والقدرة التامة.

إن القيم الدينية للحياة النباتية تتجلى، بأقوى وأوضح ما تتجلى في مثل هذه الرموز، رموز (شجر كونية) أو (شجرة الخلود) أو (شجرة العلم). وبعبارة أخرى، إن الشجرة المقدسة أو النباتات المقدسة تكشف عن بنية ليست بالبنية البديهية في شتى الأنواع النباتية المشخصة. والقداسة، كما قلنا سابقا، هي التي تكشف النقاب عن أعمق بنيات (العالم). وإنما يبدو (الكون) «لغزا» في المنظور الديني وحده. وإن الإيقاعات النباتية لتكشف في نظر الإنسان الديني بآن واحد عن سر (الحياة) و(الخلق)، وسر التجدد والشباب والخلود. ومن الجائز القول إن جميع الأشجار والنباتات التي تعتبر مقدسة (ومثلاً شجيرة «اشفاتا» Ashphatha في الهند) تتمتع بوضعها المتميز من جراء أنها تجسد النمط الأول، الصورة الأنموذجية، للنبات. ومن ناحية أخرى، إن القيمة الدينية للنبات هي التي تجعله نباتاً يحظى بالعناية والتنمية. ويرى بعض المؤلفين أن جميع النباتات المزروعة حالياً كانت في الأصل تعتبر نباتات مقدسة[1].

---

(1) (أ. ج. هودريكور) و(ل. هيدان): الإنسان والنباتات المزروعة (باريس

إن ما ندعوه «العبادات النباتية» لا يتعلق بتجربة عادية، تجربة «منزع طبيعي» متصلة مثلاً بالربيع وبيقظة النبات. بل الأمر على العكس: إن التجربة الدينية لتجدد (العالم) (البدء المتجدد، الخلق المتجدد) هي التي تسبق، وتبرر، إضفاء القيمة على الربيع من حيث أنه بعث (الطبيعة). إن سر تجدد (الكون) دورياً هو أساس أهمية الربيع الدينية. وليس المهم في العبادات النباتية، من جهة أخرى، ظاهرة الربيع الطبيعية وظهور النبات وحسب، بل المهم هو الإشارة التي تنم عن السر الكوني. إن جماعات من الشباب تزور بيوت القرية زيارة رسمية، وهي تظهر غصنا أخضر، وباقة أزهار، وعصفورا[1]. وتلك إشارة إلى أن بعث الحياة النباتية أصبح وشيكا، وشهادة بأن السر قد أنجز، وأن الربيع آت لن يتأخر. وأن جل هذه الشعائر تجري قبل حدوث «ظاهرة الربيع الطبيعية».

سلخ القداسة عن (الطبيعة):

لقد قلنا فيما سلف: إن (الطبيعة) ليست في نظر الإنسان الديني «طبيعية» حصراً. وأن تجربة (طبيعة) محرومة من الصفة القدسية هي اكتشاف حديث؛ ولذا فإن قلة من المجتمعات الحديثة هي التي وصلت إليها ولا سيما لدى أناسي العلم. أما سائر البشر فإن (الطبيعة) عندهم لا تزال تنطوي على «سحر» على «سر»، على «جلالة»، وحيث يمكن الكشف عن آثار القيم الدينية القديمة. ولا يوجد إنسان حديث، مهما

=

1946) ص 90.

A. G. Hadricourt et L. Hèdin: l'Homme et les Plantes cultivées.

(1) انظر: كتاب تاريخ الأديان ص 272 وما بعد.

بلغ عدم تدينه، إلا وهو يشعر بـ «سحر» (الطبيعة). وليس الأمر أمر قيم جمالية أو رياضية أو صحية متسقة مع (الطبيعة) وحسب، بل إنه أيضاً أمر شعور مبهم يعسر تعريفه، شعور ما زلنا نميز فيه ذكرى تجربة دينية منحطة.

ولا يخلو من فائدة أن نظهر، بعون مثل محدّد، تغير وتبدل القيم الدينية الخاصة بـ (الطبيعة). وقد طلبنا هذا المثل في (الصين)، وذلك لسببين:

1- إن سلخ القداسة عن (الطبيعة) في (الصين)، كما في (الغرب)، هو من عمل أقلية، أقلية المثقفين.

2- وبالرغم من ذلك فإن هذه العملية، عملية سلخ القداسة عن (الطبيعة) لم تبلغ حدها الأقصى أبداً في (الصين) ولا في الشرق الأقصى) بأسره. وإن تأمل (الطبيعة) تأملاً «جماليا» لا يزال يحتفظ» بجاه ديني حتى لدى أكثر المثقفين اصطناعاً وتزييفا.

فنحن نعلم أن تنظيم الحدائق في أحواض أصبح منذ القرن السابع عشر زياً ذائعاً لدى المثقفين (الصينيين)[1]. كان الموضوع هو أحواض ملأى بالماء يقوم في وسطها بعض الصخور وعليها أشجار قصيرة وأزهار وغالباً نماذج مصغرة للبيوت والمعابد والجسور والأشكال الإنسانية وكانوا يسمون هذه الصخور باسم «الجبل المصغّر» في اللغة

---

(1) انظر حول كل ما يلي: رولف شتين: «حدائق مصغرة في الشرق الأقصى» (مجلة المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى: العدد 42، 1943) ص 26 وفي أمكنة أخرى.

Rolf Stein: Jardins en Miniatures d'Extrême-Orient. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême- Orient).

(الأنامية) أو باسم «الجبل الصنعي» في اللغة (الصينية- الأنامية). ولنلاحظ أن هذه الأسماء ذاتها تنم عن دلالة كونية: إن (الجبل)، كما رأينا، هو رمز (الكون).

ولكن لهذه الحدائق المصغرة التي أصبحت موضوع شغف الباحثين الجماليين تاريخا طويلا، بل إن لها ما قبل التاريخ، حيث يتجلى شعور ديني عميق بالعالم. وقد كانت سابقاتها أحواضاً تمثل مياهها العطرة (البحر)، ويمثل الغطاء المرفوع (الجبل). وإن البنية الكونية لهذه الأشياء بنية بديهية. وقد كان العنصر الصوفي متوفراً أيضا: لأن (الجبل) وسط (البحر) كان يرمز إلى (جزر السعداء)، وهو نوع من (فردوس) كان الخالدون (الطاويون)[1] Taoîstes يعيشون فيه. فالأمر إذن

---

(1) الطاوية: ديانة صينية تنسب إلى مؤسسها (لاو- تسو) Lao-Tseu في القرن السادس ق.م. وينسب إليه الكتاب الأساسي المقدس لها وهو (تاو- تي- كنغ) Tao-Te-King. ومن العسير تحديد معنى كلمة (طاو) بدقة، فهي تدل في جملة ما تدل على معنى «الطريق» أو «الدرب». وقد جاء في الكتاب المذكور أن من المتعذر الإعراب بالكلام عن الـ (طاو). ومن الممكن أن ننظر إليه على أنه مجرى التطور أو على أنه القوة المحركة الجاثمة في الطبيعة وخلفها، وهي التي جعلت الاختلاط ينقلب كوناً منظماً ولكن من الممكن أن يعود سيرته الأولى. والظاهر أن (الطاوية) ليست ديانة وكفاح: وإن الإنسان الفاضل فيها هو الذي يخضع طوعاً لقوة (الطاو) ويكون أشبه بالماء الذي ينحدر إلى الأدنى، وهو بذاته مادة وديعة عذبة مطواع. ولكن الماء، بالرغم من ذلك، يمكن أن يقلب صخرة ضخمة. وعلى هذا يسود في هذه الديانة مبدأ «القبول بما يحدث». إن أفضل حكومة هي الحكومة التي تقتصر على الحدود الدنيا من الحكم. وعلى الشعب أن يجتنب التمرد العنيف الذي يجعل الناس بؤساء غير راضين. ويتحدث (لاو- تسو) عن طوبائية تصف الناس بأنهم يعيشون

أمر عالم منفصل، عالم مصغّر، كان المرء يضعه في البيت، بيته، ليسهم في تأييد قواه السحرية المركّزة من أجل إعادة الاتساق مع (العالم) بطريق التأمل. لقد كان (الجبل) مزيناً بكهوف، وأن لفن الكهوف الشعبي دوراً مهماً في بناء الحدائق المصغّرة. فالكهوف هي مخابئ سرية، هي مقام (الخالدين الطاويين)، محل الاطلاع. الكهوف تمثل عالماً فردوسياً، ولذا فإن ولوجها شاق (رمز «الباب الضيق» الذي سنرجع للكلام عليه في الفصل التالي).

بيد أن كل هذا المركّب: الماء، الشجرة، الجبل، الكهف الذي نهض بدور جد كبير، كل ذلك لم يكن في (الطاوية) سوى توسيع فكرة دينية أقدم: فكرة الموقع الكامل- أي التام- الذي يحتوي على جبل وبركة ماء- والمنعزل. إنه موضع كامل لأنه بآن واحد عالم مصغَّر و(فردوس)، ينبوع غبطة ومحل (خلود). ومن المعلوم أن المنظر الكامل- جبل وبركة ماء- لم يكن سوى «مكان مقدس» خالد، حيث يلتقي الشبان بالشابات في (الصين) في كل ربيع: ليصدحوا بأناشيد شعائرية متناوبة، ولينهضوا بالمباريات الغرامية. إننا نتنبأ بالقيم المتعاقبة التي أضفيت على هذا «المكان المقدس» الأولى. ففي أقدم الأزمنة، كان ثمة مكان متميز، عالم مقدس، حيث يلتقي الشبان والشابات دورياً ليشاركوا في أسرار (الحياة) والخصب الكونيين. وقد اعتنق (الطاويون) هذه الصورة الكونية الغابرة- جبل وبركة ماء- واستخلصوا منها مركَّباً

=

في منازلهم ويكتفون بما يحصلون عليه بدون أن يكلفوا أنفسهم عناء السعي وراء اكتشافات جديدة. ومن الناحية الأخلاقية والاجتماعية تعني (الطاوية) آثار (البوذية) و(الكونفوشيوسية)؛ ومن تعاليمها: لا تقتل، لا تشرب الخمر، لا تكذب، لا تزن، لا تسرق، إلخ. (المترجم).

أغنى (جبل، بركة ماء، كهف، شجرة)، ولكنهم أرجعوها إلى المقياس الأصغر: لقد كان ذلك كوناً فردوسياً مصغّراً، كوناً مثقلاً بقوى سحرية لأنه كان منعزلاً عن العالم العادي، وكان (الطاويون) يعتكفون على كثب منه ويتأملون.

إننا ما برحنا نستطيع العثور على قداسة العالم المغلق في الأحواض ذات المياه العطرة وفي الغطاء الرمزي لـ (بحر) وفي (جزر السعداء). وكان هذا المركّب لا يزال صالحاً للتأمل، شأنه شأن الحدائق المصغّرة في البدء، من قبل أن تستولي عليها موجة المثقفين في القرن السابع عشر وتحولها إلى «مواضيع فنية».

ولنلاحظ بالرغم من ذلك، أننا لا نلفى البتة في هذا المركّب سلخ قداسة تام عن (العالم)، ذلك أن ما ندعوه باسم «الهيجان الجمالي» كان لا يزال يحتفظ في (الشرق الأقصى) ببعد ديني حتى لدى المثقفين، ولكن مثال الحدائق المصغّرة يظهر لنا بأي معنى، وبأي وسائل، يجري سلخ القداسة عن العالم. ويكفي أن نتخيل ما استطاع هيجان جمالي من هذا النوع أن يخلِّفه في مجتمع حديث، حتى نفهم كيف يمكن لتجربة القداسة الكونية أن ترهف وتتبدل حتى تمسي هيجاناً إنسانياً بالمعنى الصحيح: ومثلاً هيجان الفن للفن.

تجليات أخرى للقداسة الكونية:

ليس علينا، حيال واجب الإيجاز، إلا أن نقصر الكلام على بعض وجوه قداسة (الطبيعة)، وأن نمر مرور الكرام على طائفة كبرى من تجليات القداسة الكونية. لذا لم يكن في وسعنا الكلام على رموز الشمس والقمر وعبادتيهما، ولا على الدلالة الدينية للأحجار، ولا على

الدور الديني للحيوانات إلخ. وإن كل جملة من جمل هذه التجليات القدسية الكونية تكشف لنا عن بنية خاصة من بنيات قداسة (الطبيعة). أو أنها، بقول أدق، تزيح النقاب عن ضرب من ضروب المقدس الذي يترجمه طراز وجود نوعي في (الكون). يكفي، مثلاً، أن نحلل شتى القيم الدينية المعترف بها للأحجار حتى نفهم ما تستطيع الأحجار، بوصفها تجليات قداسة، أن تكشف عنه للبشر: إنها تكشف لهم عن القدرة، عن الديمومة، عن الاستمرار. إن تجلي قداسة الحجر هي بالدرجة الأولى تجلي وجود انتولوجي: الحجر، بادئ ذي بدء، هو. وهو يظل دائماً هو هو؛ إنه لا يتغير، وهو يلفت نظر الإنسان، يؤثر فيه بما ينطوي عليه من شيء مطلق خاص لا ينحل إلى سواه، ويكشف، في الوقت ذاته، وبطريق المشابهة، عما هو في (الكائن) شيء مطلق لا يمكن أن ينحل إلى سواه. إن الطراز النوعي لوجود الحجر يكشف للإنسان، عند إدراكه بتجربة دينية، عن ما هو وجود مطلق، خارج (الزمان)، يكشف عما لا تطاله الصيرورة[1].

وكذلك، فإن التحليل السريع لقيم (القمر) الدينية المختلفة ينبئنا عن كل ما قرأه الناس في الإيقاعات القمرية. فبفضل وجوه القمر، أي «ولادته»، و«محاقه» و«بعثه»، وعى الناس بآن واحد طراز وجودهم الخاص في (الكون) وحظوظ بقائهم بعد الموت أو بعثهم. وبفضل الرمزية القمرية مضى الإنسان الديني إلى التقريب بين حوادث واسعة لا تقوم بينها صلة ظاهرة، وانتهى بدمج بعضها ببعض داخل «منظومة» واحدة. فمن المحتمل أن تقويم الإيقاعات القمرية تقويماً دينياً قد جعل من الممكن قيام التراكيب (الكونية المشبّهة)[2] الكبرى لدى الابتدائيين.

---

(1) انظر في موضوع قداسة الأحجار: كتاب تاريخ الأديان ص 191 - 210.

(2) Anthropocosmiques.

بالرمزية القمرية أمكن إقامة صلة تضامن بين حوادث متباعدة مثل: الولادة، الصيرورة، الموت، البعث؛ ومثل: الماء والنبات والمرأة والخصب والخلود؛ ومثل: الظلمات الكونية، وحياة ما قبل الولادة، والوجود بعد الموت، والبعث على الطريق القمرية («النور المنبثق عن الظلام»)؛ مثل: النسج، رمز «خيط الحياة»، المصير، الوجود الزمني، الموت، إلخ. وبوجه عام، إن جل أفكار الدارة، والاثنينية، والاستقطاب، والتعارض، والنزاع، بل وأيضاً أفكار اتفاق الأضداد، تقابل الضدين، هي أفكار تمَّ اكتشافها أو زادت دقتها بسائق الرمزية القمرية. ومن الممكن الكلام على «ميتافيزياء القمر»، بمعنى منظومة متسقة من «الحقائق» المتصلة بطراز وجود نوعي للأحياء، لكل كائنات في (الكون) تسهم في (الحياة)، أي في الصيرورة، في الزيادة والنقصان، في «الموت» و«البعث» وعلينا ألا ننسى: إن (القمر) لا يكشف للإنسان الديني عن أن (الموت) مرتبط بالـ (حياة) ارتباطاً وثيقاً وحسب، بل إنه يكشف أيضاً، وبخاصة، عن أن (الموت) ليس أمراً نهائياً، وأنه متبوع دوماً بولادة جديدة[1].

القمر يضفي على الصيرورة الكونية قيمة دينية ويوفِّق بين الإنسان و(الموت). أما (الشمس) فإنها، على العكس، تكشف عن طراز آخر للوجود: إنها لا تسهم في الصيرورة؛ إنها، وهي في حركة دائمة، تبقى هي هي، شكلها دائماً هو هو. وأن تجليات القداسة الشمسية لتترجم عن قيم دينية هي قيم الاستقلال الذاتي والقوة والسيادة والذكاء. ولذا، فإننا نشاهد في بعض العبادات عملية إضفاء صفة الشمس على (كائنات) عظمى. وقد رأينا أن الآلهة السماوية تنزع إلى الابتعاد والتواري عن ساحة الحضور الديني الحالي، ولكن ينبتها وجاهها تستمران أحياناً لدى

(1) انظر: كتاب تاريخ الأديان ص 142 - 167.

آلهة شمسية، ولا سيما في حضارات ناضجة لعبت في التاريخ دوراً مهماً (مصر، الشرق الهلنستي، المكسيك).

إن لطائفة كبرى من الأساطير البطولية بنية شمسية. البطل يُشبّه بالـ (شمس)، وهو مثلها يكافح الظلام. إنه ينحدر إلى مملكة (الموت) ويخرج منها منتصراً. وهنا لم يبق الظلام، شأنه في الأساطير القمرية، طرازاً من الوجود الإلهي، بل إنه يرمز إلى كل ما ليس بإله، وإذن إلى (الخصم)[1] بالمعنى الصحيح. إن الظلام لم يبق متحلياً بقيمة وجه ضروري للـ (حياة) الكونية؛ وإنما يعارض الظلام في منظور الدين الشمسي (الحياة)، يعارض الأشكال والذكاء. وأن ضروب الظهور الضوئي لآلهة الشمس تصبح، في بعض العبادات، إشارة دالة على الذكاء. وسينتهي الناس بتشبيه (الشمس) بالـ (ذكاء) على نحو مكّن اللاهوت الشمسي الانتقائي الذي ظهر في (العصر القديم) من أن يتحوّل إلى فلسفات عقلية: أعلنوا أن (الشمس) هي ذكاء)العالم)، وقد وحّد (ماكروب) Macrobe داخل هوية (الشمس) جميع آلهة العالم (اليوناني الشرقي)، من (ابولون) Apollon و(جوبتير) Jupiter حتى (أوزيريس) Osiris و(هوروس) Hirus و(أدونيس) Adonis[2] (الزحليات Saturnales القسم الأول، الفصول 17- 23). وفي كتاب الامبراطور (جوليان) Julien «حول الملك الشمس» Sur le Soleil Roi وكتاب (بروكلوس) Proclus «أنشودة الشمس» Hymne au Soleil تفسح تجليات القداسة الشمسية المجال أمام أفكار، ويضمحل التدين

---

(1) Adversaire.

(2) كاتب لاتيني من القرن الخامس، اشتهر بكتاب «الزجليات» وهو غني بالمعلومات وبالاقتباسات عن العصر المدرسي القديم (المترجم).

اضمحلالاً شبه تام من جراء عملية التعقيل الطويلة تلك[1].

إن سلخ القداسة على هذا النحو عن تجلياتها الشمسية ليست سوى إحدى عمليات كثيرة ومماثلة. وقد انتهى (الكون) بأسره بنتيجتها إلى حرمانه من مذامينه الدينية. ولكن إضفاء الصيغة الزمنية النهائية على (الطبيعة) ليس، كما رأينا، بالشيء الناجز إلا عند عدد محدود من المحدثين: أولئك المحرومين من كل شعور ديني. لقد استطاعت (المسيحية) إحداث تغييرات عميقة جذرية في التقويم الديني للـ (كون) وللـ (حياة). وهي لم تردهما. أما بقاء الشعور بأن الحياة الكونية ما برحت، بجملتها، لغزاً إلهياً، فإن كاتباً مسيحياً مثل (ليون بلوا) Lèon Bloy يشهد بذلك عندما يقول: «ألا إن (الحياة) لدى البشر أو الحيوانات أو النباتات هي دوماً (الحياة)، وعندما تأزف اللحظة، فإن النقطة التي لا تُدرك، والتي اسمها (الموت)، هي دائماً (يسوع) الذي ينسحب، ينسحب من شجرة مثل انسحابه من كائن إنساني»[2].

(1) انظر حول هذا كله: كتاب تاريخ الأديان ص 117 - 141.

(2) المتسول الجاحد؛ القسم الثاني ص Le Mendiant ingrat.

الفصل الرابع

الوجود الإنساني والحياة المقدسة

الوجود «المفتوح» على العالم:

يستهدف مؤرخ الأديان، أقصى ما يستهدف، فهم سلوك الإنسان الديني وكونه العقلي وإنارة سبيل هذا الفهم أمام الآخرين. وهذا المسعى ليس بالأمر اليسير دوماً. فالعالم الحديث يرى أن الدين، من حيث إنه صورة حياة وتصور العالم، يختلط بالمسيحية. ولا تزيد حظوظ رجل الفكر الغربي، في أفضل الأحوال، عن أن يتكيف، بعد بذل بعض الجهد، مع الرؤية الدينية السائدة في العصر القديم المدرسي، بل ومع بعض الديانات الشرقية الكبرى كالديانة الهندوسية أو الكونفوشيوسية أو البوذية. بيد أن مثل هذا الجهد الرامي إلى توسيع أفقه الديني، مهما كان جهداً حميداً، لا يمكّنه من قطع مسافة بعيدة؛ وهذا المفكر الغربي لا يجاوز، مع (اليونان) و(الهند) و(الصين)، دائرة الديانات المعقدة الناضجة المصحوبة بآداب مقدسة مكتوبة واسعة. وأن معرفة قسم من هذه الآداب المقدسة والتعمق في بعض الأسطوريات والمذاهب اللاهوتية الشرقية أو في العالم المدرسي لا يزالان قاصرين عن التمكين من النفوذ إلى الكون العقلي للإنسان الديني. فهذه الأسطوريات والمذاهب اللاهوتية تحمل سلفاً بإسراف أثر عمل المثقفين الطويل؛

وهـي، وإن لـم تكـن تؤلـف بـالمعنى الصـحيح «ديانـات كتابيـة» (مثـل اليهوديـة والزرادشـتية والمسـيحية والإسـلام) فإنهـا تملـك كتبـاً مقدسـة (الهند، الصين)، أو على الأقل خضعت لتأثير مؤلفين ذوي جاه ونفوذ (ومثلاً هومير، في يونان).

فمن الأفضل إلى حد كبير أن يتعمق الباحث الفنون الشعبية لسكان (أوروبـا) إذا شـاء بلـوغ منظـور دينـي أوسـع؛ ففـي عقائـدهم وعـاداتهم وسلوكهم إزاء الحياة والموت ما زال من الممكن استشفاف طائفة من «المواقف الدينية» الغابرة. هناك خط في فهم العالم الديني كما يفهمه مزارعو العصر الحجري عند دراسة المجتمعات الريفية (الأوربيه). وأن العـادات والعقائـد الذائعـة لـدى الفلاحـين (الأوروبيين) تمثـل حـالاً مـن الثقافة أقدم مـن الحـال التـي تـدل عليهـا أسـطورية (يونـان) المدرسـية[1]. أجل إن معظم هذه الشعوب الريفية (الأوروبية) قد اعتنقت (المسيحية) منذ أكثر من ألف عام. ولكنها نجحت في أن تدمج في مسيحيتها قسما كبيراً من تراثها الديني السابق للمسيحية، قسما كبيراً من إرث عصر قديم عريق في القدم. وليس بصحيح أن نحسب أن فلاحي (أوروبا)، للسبب المذكور، ليسـوا مسيحيين. ولكـن من الواجب أن نعترف بأن تـدينهم لا ينحل إلى الأشكال التاريخية للمسيحية، وأنه يحتفظ ببنية كونية غريبة كلها بوجه التقريب عن تجربة مسيحيي المدن. ومن الجائز أن نتكلم علـى (مسـيحية) أوليـة، مسـيحية لا تاريخيـة[2]؛ فـالمزارعون (الأوربيـون)

(1) وهـذا مـا يتضـح مثلاً مـن أبحـاث ليوبولـد شـميدت: قداسـة الصـورة فـي أسطورة العمل الريفي (فينا 1952).

Leopold Schmidt: Gestaltheiligleit im Bauerlichen Arbeitsmythos.

(2) Anhistorique بمعنى أنها بمنأى عن الاعتبار التاريخي المسيحي وتأثيره. (المترجم).

حين آمنوا بالمسيحية دمجوا في إيمانهم الجديد ديانتهم الكونية التي كانوا يتمسكون بها منذ ما قبل التاريخ.

ولكن المسألة أشد تعقيداً في نظر مؤرخ الأديان الذي يرغب في أن يَفهم ويُفهم جملة الأوضاع الوجودية للإنسان الديني. إن عالما كاملاً يمتد في ما وراء تخوم الثقافات الزراعية: عالم «ابتدائي» حقاً لدى الرعاة البدو، لدى الصيادين، لدى الشعوب التي ما فتئت في مرحلة الصيد الصغير والقطاف. لذا، يجب أن ننتبه بوجه خاص إذا أردنا معرفة الكون العقلي للإنسان الديني، ننتبه إلى أناسي هذه المجتمعات الابتدائية. ومن المعلوم أن من الصعب إدراك سلوكهم الديني الذي يبدو لنا غريباً اليوم، إن لم نقل إنه يبدو ضالاً ضلالاً صريحا. ولكن ليس ثمة من وسيلة أخرى لفهم كون عقلي غريب وسيلة الانطلاق من داخله، من مركزه ذاته، كيما نبلغ جميع القيم التي يتضمنها.

إن ما نشاهد منذ أن نقف في منظور الإنسان الديني في المجتمعات الغابرة هو أن (العالم) يوجد لأن الآلهة خلقته، وأن وجود (العالم) ذاته «يعني» شيئاً ما، وإن (العالم) ليس بالأبكم ولا بالكتوم ولا بالعاطل الذي لا هدف له ولا دلالة. إن الإنسان الديني يعتقد أن (الكون) «يحيا» و«يتكلم». وأن حياة (الكون) ذاتها برهان على قداسته ما دامت الآلهة قد خلقته وما دامت الآلهة تتجلى للناس عبر الحياة الكونية.

ولذا، فإن الإنسان يعتبر نفسه منذ بلوغه مرحلة من مراحل الثقافة على أنه عالم صغير. إنه جزء مما خلقته الآلهة. وبقول آخر: إنه يلفى في ذاته «القداسة» التي يعترف بوجودها في (الكون). وينجم عن ذلك أن حياته تماثل حياة الكون: باعتباره من عمل الآلهة، وهذا العمل يغدو

صورة الوجود الإنساني الأنموذجية. وإليكم بعض الأمثلة. لقد رأينا أن للزواج قيمة من حيث أنه زواج مقدس بين (السماء) و(الأرض)، ولكن تماثل (الأرض- المرأة) لدى المزارعين هو أعظم تعقداً. فالمرأة تشبه التربة، والبذور تشبه المني Semen Virile، والعمل الزراعي يشبه الاتصال الجنسي. تقول (اترافا فيدا 14؛ 2؛ 14): «هذه المرأة قد جاءت كما تجيء التربة الحية: ابذروا فيها بذاركم أيها الرجال!». وجاء في (القرآن) الكريم: (سورة البقرة آية 222): «نساءكم حرث لكم». وتتذمر ملكة عاقر بقولها: «إنني أشبه حقلاً مجدبا!». وعلى العكس، مجد القرن الثاني عشر (مريم العذراء) من حيث أنها «أرض أثمرت بدون أن تحرث» Terra nom Arabilis quae Fructum Parturiit.

لنحاول فهم الوضع الوجودي لإنسان يرى أن جمَيع هذه المشابهات تجارب حية وليست مجرد أفكار. فبديهي أن لحياته بعداً إضافيا: إنها ليست حياة إنسانية وحسب، بل إنها في الوقت ذاته حياة «كونية» ما دامت تملك بنية تعلو- على- الإنساني. ومن الممكن أن نطلق عليها اسم «الوجود المفتوح»، لأنها غير محدودة بحدود طراز الوجود الإنساني الدقيقة. (ونحن نعلم من ناحية أخرى أن الابتدائي يطرح طراز الوجود الخاص الذي يطمح إلى بلوغه على مستوى يعلو- على- الإنساني، المستوى الذي تكشفه له الأساطير). إن وجود الإنسان الديني، وبخاصة وجود الابتدائي، «مفتوح» على (العالم). وأن الإنسان الديني إذ يحيا فإنه لا يحيا وحده أبداً، وإنما يحيا في كيانه في كيانه جزءاً من (العالم). ولكننا لا نستطيع أن نكرر قول (هيغل) Hegel: إن الإنسان الابتدائي مدفون في (الطبيعة)»، وأنه لم يعثر على ذاته من حيث تميزه عن (الطبيعة)، من حيث ذاته. إن (الهندي) الذي يعلن وهو يعانق زوجته أنها (الأرض) وأنه هو (السماء) يعي في الوقت ذاته وعياً تاما

إنسانيته وإنسانية زوجته. والمزارع (الاسترالي- الآسيوي) الذي يدل بلفظ واحد (لاك Lak) على «عضو الرجولة» وعلى الرفش أداة صنعها هو وأنه حين يحرث حقله يقوم بعمل زراعي يستند إلى جملة من المعلومات «التقنية». وبعبارة أخرى، إن الرمزية الكونية تضيف قيمة جديدة إلى شيء من الأشياء أو إلى عمل من الأعمال، بدون أن تسيء في الوقت ذاته إلى قيمها الخاصة المباشرة. فالوجود «المفتوح» على (العالم) ليس وجوداً لا واعياً، وجوداً مدفوناً في (الطبيعة). بل إن «الانفتاح» على (العالم) يجعل الإنسان الديني قادراً على معرفة نفسه ومعرفة (العالم)، وهذه المعرفة ثمينة عنده لأنها «دينية»، لأنها تستند إلى (الكائن).

دلالة (الحياة):

يساعدنا المثل الذي ضربناه قبل هنيهة على فهم المنظور الذي يضع فيه إنسان المجتمعات الغابرة نفسه: ذلك أن الحياة بأسرها يمكن أن تكتسي حلة القداسة. وإن الوسائل التي يتم بها هذا التقديس كثيرة، ولكن نتيجتها واحدة تقريبا: إن الحياة تعاش على صعيد مزدوج: إنها تجري من حيث إنها وجود إنساني، ومن حيث إنها، في الوقت ذاته، تسهم في حياة تعلو- على- الإنساني، حياة (الكون) أو الآلهة. ومن الصواب أن نفترض أن جميع أعضاء الإنسان وتجاربه الفيزيولوجية وحركاته كلها كانت ذات دلالة دينية في ماض سحيق جداً. وهذا جلي لأن آلهة أو (أبطالا) من رائدي الحضارات كانت قد بدأت في ذاك الزمان جميع ضروب السلوك الإنساني: لم يؤسس هؤلاء الأعمال المختلفة وشتى أنواع الغذاء والتناسل والتعبير، إلخ وحسب، بل إنهم أسسوا أيضاً الحركات التي تبدو تافهة في الظاهر. تروي أساطير

(كـــاراجيري) Karadjeri (الاســـتراليين) إن (البطلـــين) اللـــذين صـــنعاً الحضارة اتخذا وضعاً خاصاً عند التبول ولذا فإن الـ (كارجيري) يقلدون هذه الحركة الأنموذجية إلى اليوم[1]. ومن النافل أن نذكر أن شيئاً مماثلاً لا يقابل ذلك في مستوى التجربة العادية لل (حياة). فقد سلخت القداسة عن جميع التجارب الحيوية لدى الإنسان اللاديني[2]، تجربة الجنس أو تجربة الغذاء، العمل أو اللعب. ويقول آخر: لقد حرمت جميع هذه الأعمال الفيزيولوجية من دلالتها الروحية، وإذن من البعد الإنساني حقا.

ولكن خارج هذه الدلالة الدينية التي تلقاها الأعمال الفيزيولوجية من حيث إنها تقليد نماذج إلهية، فقد أضيفت قيمة دينية على الأعضاء ووظائفها من حيث تشبيهها بمختلف مناطق الكون أو الظواهر الكونية. وقد عرفنا فيما سبق مثلاً مدرسيا: المرأة تشبه التربة و(الأرض- الأم)، والعمل الجنسي يشبه الزواج المقدس بين (السماء- الأرض) كما يشبه البذار. ولكن أحوال التماثل بين الإنسان و(الكون) كثيرة الكثرة كلها. ويبدو أن بعضها يفرض ذاته على الفكر بصورة تلقائية، ومثلاً تشبيه العين بال (شمس)، أو العينين بال (شمس) وال (قمر)، وتشبيه قمة الرأس بال (قمر) البدر؛ أو أيضاً تشبيه النَفَس بالريح والعظام بالحجارة والشعر بالعشب إلخ.

ولكن مؤرخ الأديان يلقى أحوالاً أخرى من التماثل ذات رمزية أكثر نضجاً، يلقى منظومة تامة من تقابل العالم الكبير مع العالم الصغير.

---

(1) انظر: رالف بيدانغتون: الاطلاع الكاراجيري (أوقيانوسيا؛ 3؛ 1932- 1933 ص 46- 87).

Ralph Piddington: Kara djieri Initiation (Oceaenia III, 1932- 1933) .

(2) Areligieux انظر هامش المترجم في «المدخل».

وعلى هذا النحو تشابه البطن أو الرحم بالمغارة، والأمعاء بالمتاهات، والتنفس بالنسج، والأوردة والشرايين بالـ (شمس) والـ (قمر)، والعمود الفقري بمحور العالم، إلخ. ولا ريب أن أحوال تماثل الجسم الإنساني مع العالم الكبير غير جلية كلها لدى الابتدائيين كافة. فبعض هذه المنظومات من تقابل الإنسان- (الكون) لم تنضج حقاً إلا في الثقافات الكبرى (الهند، الصين، الشرق الأدنى القديم، أميركا الوسطى). وعلى الرغم من ذلك فإن منطلقها يوجد من قبل في الثقافات الغابرة. فنحن نجد لدى الابتدائيين مذاهب تماثل جد معقدة بين البشر- والكون، وهي تبرهن على قدرة تأمل لا تنضب. ومثلاً لدى الـ (دوكون) Dogons في (أفريقيا- الغربية- الفرنسية) سابقاً[1].

بيد أن عنايتنا بهذه التماثلات البشرية- الكونية تعظم بوجه خاص كلما كانت تؤلف «ألغاز» أوضاع وجودية مختلفة. وقد قلنا إن الإنسان الديني يحيا في عالم «مفتوح»، وإن وجوده، من ناحية أخرى، «مفتوح» على (العالم). وهذا يعني أن في وسع الإنسان الديني أن يلفى طائفة غير محدودة من التجارب التي يمكن أن نسميها «كونية». ومثل هذه التجارب هي دائما دينية لأن (العالم) مقدس. ولا بد لنا لفهمها من تذكر أن من الجائز أن تمسي الوظائف الفيزيولوجية الرئيسية تقديساً. الأكل أكل شعائري، وإن للغذاء قيما متفاوتة بتفاوت الديانات والثقافات: الأغذية تعتبر إما مقدسة، وإما منحة إلهية، وإما قرباناً إلى آلهة الجسد (كما هي الحال مثلاً في الهند). والحياة الجنسية، كما رأينا، هي أيضاً ذات صفة شعائرية، ومن ثم، فإنها تعتبر مماثلة للظاهرات الكونية (مطر،

---

(1) انظر مارسيل كريول: إله الماء. أحاديث مع اوكوتوملي (باريس 1948).
Marcel Griaule: Dieu d'eau. Entretiens avev Ogotemméli.

بذار) وللأعمال الإلهية (الزواج المقدس بين السماء والأرض) سواء بسواء. وقد يكتسي الزواج أحياناً قيمة ثلاثية: فردية واجتماعية وكونية. مثال ذلك: تقسم القرية لدى الـ (اوماها) Omaha إلى قسمين يسميان على الترتيب (سماء) و(أرض). ولا يمكن للزواج أن يتم إلا بين أفراد من الصنفين، وكل زواج جديد يكرر الزواج المقدس الأولي: اتحاد الـ (أرض) بالـ (سماء)[1].

وقد احتفظت هذه التماثلات البشرية- الكونية، ولا سيما ما نجم عنها من تقديس الحياة الفيزيولوجية، بحيويتها التامة ذاتها في الديانات المتطورة حقا. لنقتصر على مثل واحد: الاتحاد الجنسي من حيث أنه شعائري؛ لنذكر أنه تمتع بنفوذ عظيم في الـ «تنترية» Tantrisme الهندية[2]. فقد أعلمتنا (الهند) بوضوح كيف يتحول عمل فيزيولوجي إلى شعائر وكيف أن العمل ذاته، عندما تجاوز العهد الشعائري، يمكن أن يلفى قيمة «تقنية صوفية». إن هتاف الزوج في (هادارانيكا- أوبانيشاد): «أنا (السماء) وأنت (الأرض)!» يلي تحولاً سابقاً جعل الزوجة بمثابة مذبح القربان الفيدي (6؛ 4؛ 3) ولكمن المرأة تنتهي في الـ «تنترية» بتجسيد (الطبيعة) (باركريتي) Parlriti وتجسيد (شاكتي)

---

(1) انظر ورنر موللر: الكوخ الأزرق (ويسبادن 1954) ص 115 وما بعد.

(2) مذاهب وشعائر كتب الهند المقدسة المسماة (تنترا) Tantras ويرجع أقدمها إلى القرن التاسع وربما السابع بعد الميلاد؛ وهي تعلّم سبل الخلاص بالمعرفة وبالاتحاد بالإلهي بواسطة علم باطني كما تستهدف أغراضاً سحرية كالنجاح في الحب واتقاء المرض وإيقاع الأذى بالأعداء. وهي تحكي 64 حديثاً بين (شيفا) والإله المساعد له. وترمز (التنترية) إلى الاتحاد السري للآلهة مع ذاتها وقد أنجب ولادة العالم، ترمز إليه بوصال رجل وامرأة. (المترجم).

Shakti[1]، (الآلهة الكونية)، بينما تتوحد هوية الرجل بهوية (شيفا)

(1) الـ (شاكتاس) Shaktas أو çaktas جملة فرق هندوسية تعبد عضو الأنوثة (شاكتي) أو (باركريتي) وهو ينبثق عن إله ويغدو إلها مساعداً. ويعبد (شاكتي) (شوفا) بعد أن تطلق عليه أسماء كثيرة منه (ديفي) Devi و(راذا) Râdha و(كالي) Kâli و(دوغا) Duga. ومما يذكر أن (شيفا) هو بآن واحد مذكر ومؤنث (النصف الأيسر من جسده له ثدي امرأة، والنصف الأيمن له عضو ذكورة)، ولذا يقسم (الشاكتاس) إلى فريقين: أتباع اليد اليمني وهم الأغلبية العظمى واسمهم (داكشينكاريس) Dakçincaris وهم يجلون الصفات الأنثوية الثانوية ويعتبرون أن لها دلالة رمزية إلى حد كبير أو صغير؛ ثم أتباع اليد اليسرى ويعرفون باسم (فاماكارياس) Vamâcarias وهم يجتمعون في منتصف الليل للقيام بالعبادة الدائرية (شاندرا بوجا) Chandra-Puja). وتنطوي شعائر اللحم و(ماتسيا) Matsya السمك و(مودرا) Mudra الحركات و(ميتونا) Maithuna الاتحاد الجنسي عندما يمارس كتدريب ديني. وهم يعتقدون أن اعتناقهم ما يضاد المحرمات الدينية واستخدامهم اللذات الحسية لأغراض شعائرية إنما يستند إلى مبدأ القضاء على الشهوة باستنزافها وتحرير الطاقة لاستخدامها لأغراض الدين. وقد اشتهرت معابد (الشاكتاس) في شمال شرقي الهند وحظي أنصار هذه الفرق بسمعة أخلاقية رفيعة خارج معابدهم فهم لا يعرفون البغاء ويحترمون المرأة ويفسحون لها مجال أن تغدو معلمة ويبيحون للأرامل الزواج من جديد ولا يتعصبون لقواعد الفوارق الطبقية إلا خلال العبادة الدائرية. ومن أشهر معابدهم معبد (كاما) Kama إله الاتحاد الجنسي لقولهم أن المظهر الأنثوي للآلهة مظهر إيجابي فعال خصيب، أما المظهر المذكر فسلبي. ومن الباحثين من يرجع عبادة (الشاكتاس) إلى عبادة الأم في العصور التي سبقت (الفيدية) في (الهند) وهو شبيه من بعض الاعتبارات بعبادة (عشتار) و(سيبل) Cybèlle و(افردايت). وقد انتقلت مفاهيم (الشاكتاس) إلى البوذية في صورة «تنترية» وأصبح الاتحاد الجنسي أداة بلوغ التحرر أو (النيرفانا)،

Shiva، (الروح المطلق)، وهو ثابت صاف. الاتحاد الجنسي (ميتونا) Maithuna هو بالدرجة الأولى اندماج مبدأين هما، (الطبيعة- الطاقة الكونية) و(الروح). يذكر أحد النصوص الـ «تنترية»: «إن الاتحاد الجنسي الحقيقي هو اتحاد (شاكتي العظمى) بـ (الروح) (اتمان) Atman؛ وما سائر أحوال الاتحاد سوى علاقات شهوية مع النساء» (كولانرافا، تانترا 5؛ 111- 112 Kûlârnava Tantra) لم يبق الأمر إذن أمر عمل فيزيولوجي، وإنما أصبح طقساً صوفيا. ولم يبق المعنيون به كائنات بشرية، بل إنهم «انفصلوا» وأصبحوا أحراراً كالآلهة. ولا تكل النصوص الـ زتنترية»[1] من التذكير بأن الموضوع يتناول تحويل التجربة الشهوية: «إن نفس الأعمال التي تجعل بعض الناس يحترقون في (الجحيم) خلال ملايين من السنين هي التي تجعل (اليوغي) Yogin يفوز بخلاصه السرمدي»[2].

وتؤكد (براهادارانيكا- أوبانيشاد) (5؛ 14؛ 8) من قبل: «إن العارف على هذا النحو كائن نقي طاهر لا يهرم وهو خالد لا يموت مهما كانت الزلة التي قد يبدو أنه اقترفها». وبتعبير آخر: «العارف» يتصرف في

=

ونظر إلى غبطة (بوذا) على أنها تتألف من اتحاد كل من أتباعه بـ (تاراه) Tara الخاص، أي بإلهه الخاص. (المترجم).

(1) الروح في الفلسفة الهندية، وهي تعني بآن واحد الروح أو النفس الكلية الوحيدة التي تسري في الأشياء كلها والنفس الفردية السجينة في صورة مادية وهذه النفس الفردية ستعود آخر الأمر إلى الروح ا لأسمى، ينبوع الأرواح جميعاً ومواطنها الأصلي بعد مراحل طويلة لا تحصى من التبدل والتحول (المترجم).

(2) انظر النصوص في كتابنا: اليوغا. خلود وحرية (باريس 1954) ص 264- 395 Le Yoga Immortalité et Liberté.

تجربة أخرى تباين تماما تجربة غير المقدس. وهذا يعني أن كل تجربة إنسانية قد تكون مقدسة، وقد تُعاش على مستوى آخر، مستوى يعلو- على- الإنساني.

هذا المثل الهندي يظهر لنا مدى الأرهاف «الصوفي» الذي يمكن أن يبلغه تقديس الأعضاء والحياة الفيزيولوجية، التقديس الذي كنا قد شاهدناه من قبل في جميع مستويات الثقافة الغابرة. أضف إلى ذلك أن إضفاء القيمة على الحياة الجنسية باعتبارها وسيلة المشاركة في المقدس (هي في المثل الهندي وسيلة الوصول إلى ما يعلو- على- الإنساني، وسيلة بلوغ الحرية المطلقة)، إنه إضفاء لا يخلو من الأخطار. ففي (الهند) ذاتها تقود الـ «تنترية» إلى حفلات ضالة شائنة. والحياة الجنسية باعتبارها وسيلة المشاركة في المقدس (هي في المثل الهندي وسيلة الوصول إلى ما يعلو- على- الإنساني، وسيلة بلوغ الحرية المطلقة)، إنه إضفاء لا يخلو من الأخطار. ففي (الهند) ذاتها تقود الـ «تنترية» إلى حفلات ضالة شائنة. والحياة الجنسية الشعائرية مصحوبة في مكان آخر، في العالم الابتدائي، بأشكال شتى من صخب الثمالة. ولا يزال هذا المثل يحتفظ في كل مكان بقيمة إيحائية على اعتبار أنه يحسر النقاب أمامنا عن تجربة لم يبق في إمكان المجتمع الذي سلخت القداسة عنه أن يدركها: تجربة حياة جنسية مقدسة.

الجسد- البيت- (الكون):

رأينا أن الإنسان الديني يحيا في (كون) «مفتوح»، وإنه «مفتوح» على (العالم). افهموا من ذلك: أ- إنه على اتصال بالآلهة. ب- إنه يشارك في قداسة (العالم). أما أن الإنسان لا يستطيع العيش إلا في عالم «مفتوح»، فقد شاهدنا ذلك عندما حللنا بنية المكان المقدس: إن

الإنسان يرغب في أن يضع نفسه في «مركز»، المركز الذي يوجد فيه إمكان الاتصال بالآلهة. إن مسكنه هو عالم صغير؛ وجسده كذلك عالم صغير. وإن تماثل البيت- الجسد- (الكون) تماثل فرض ذاته منذ وقت مبكر نسبياً لنلحف قليلاً على هذا المثل لأنه يوضح لنا بأي معنى تستطيع الديانات، بل الفلسفات اللاحقة، إعادة تأويل قيم التدين الغابرة.

لقد أفاض الفكر الديني (الهندي) باستخدام هذا التماثل التقليدي: البيت- (الكون)- الجسد الإنساني. ونحن نفهم سبب ذلك: إن الجسد، مثل «الكون»، هو في آخر المطاف «وضع»، منظومة شروط ينهض المرء بها. العمود الفقري يشبهه (الركن) الكوني (سكامبها) Skambha أو يشبه جبل (مارو) Meru، وهوية النَفَس توحد بهوية الريح، والسرة أو القلب بـ «مركز العالم» إلخ. ولكن التماثل يقوم أيضاً بين الجسد الإنساني وجملة الشعائر: إن مكان القربان، وأدوات التضحية وحركاتها تشبّه بمختلف الأعضاء وبالوظائف الفيزيولوجية والجسد الإنساني، وهو يُشبّه من الناحية الشعائرية بـ (الكون) أو بالمذبح (الفيدي) (وهذا المذبح صورة عن العالم) يُشبّه كذلك ببيت. وإن أحد النصوص الـ (هاتايوغية)[1] Hathayogiques يتحدث عن الجسد حديثه عن «بيت ذي

---

(1) الهاتايوغا: مذهب ينتمي إلى ناسك اسمه (كورخانث) Gorakhnath مؤسسة نحلة (مانفاتا- يوغي) Kanphata-Ygi في القرن الثاني عشر وربما قبل ذلك. وقد وضع رسائل تسمى النصوص (الهاتايوغية) وقد اشتقت الكلمة، في رأي بعض الشارحين، من (هاتا = حرفيا: العنف الجهد العنيف) واصطلاحاً من (هات الشمس) و(تا = العمر) وتعني اتحاد القمر والشمس اتحاداً هو الـ (يوغا). وهذه الرسائل تتناول قواعد الممارسة الجنسية كما تراها (التنترية البوذية) وترى في جملة ما ترى أن من الواجب السيطرة على الجسد لتحويله إلى جسد إلهي ويبدأ ذلك

عمود وتسعة أبواب». (كوراشا شاتاكا Goraksha Shataka 14).

وبإيجاز، يصبح الإنسان ذا صفة «كونية» عندما يضع نفسه بوعي في وضع أنموذجي قُدّر عليه بنوع ما من قبل. إنه يكرر على المقياس الإنساني منظومة الشروط المتبادلة والإيقاعات التي تميز، وتؤلف، «عالما» يحدد، بالإجمال، كل كون. والتماثل يلعب كذلك دوراً بالاتجاه المعاكس: المعبد أو البيت، من ناحية أخرى، يعتبران كجسد إنساني. إن «عين» القبة لفظ مألوف في تقاليد معمارية كثيرة[1]. ولكن من المهم أن نشير إلى أمر واقع: وهو أن كل صورة من هذه الصور المتكافئة- (الكون)، البيت، الجسد الإنساني- تحتوي، أو يمكن أن تحتوي، على «فتحة» عليا تجعل من الممكن الانتقال إلى عالم آخر. الكوة العليا في برج (هندي)، تسمى، من جملة ما به تسمى: (برهمارانذرا) Brahmarandhra. ومن المعلوم أن هذا اللفظ يدل على معنى «الفتحة» أو «اليافوخ» الموجود في قمة الرأس والتي تنهض بدور رئيسي في التقنيات «اليوغية - التنترية»[2]. وعن طريق هذه الفتحة تحلق الروح وتطير لحظة الموت. لنذكر بهذه المناسبة عادة تقبيل جمجمة الـ (يوغين)

بمعرفة أعضاء الجسد ووظائفه معرفة دقيقة تمكن (اليوغي) مثلا من إدراك أن جسده «بيت له عمود وتسعة أبواب» ثم يتدرج في التمارين والرياضيات الموائمة حتى يبلغ القصد المنشود. (انظر: مرسيا ألياد: اليوغا: خلود وحرية- طبعة بايو 1968 ص 230 وما بعد).

(1) انظر: اناندا. ك. كوماراسومي: «رمزية القبة» (مجلة التاريخ الهندي 14؛ 1938 ص 1- 56) ص 34 وما بعد.

Ananda K. Coomaraswamy: Symbolism of Dome (Indian Historical Quatly).

(2) Yogico-Tantriques.

Yogis الأموات لتسهيل انطلاق الروح[1].

إن لهذه العادة (الهندية) ما يقابلها في الاعتقادات الذائعة في (أوروبا) و(آسيا) ذيوعاً كبيراً. وأن روح الميت لتخرج بطريق المدفأة (ثقب الدخان) أو بطريق السقف، ولا سيما بطريق الجزء من السقف الذي يوجد فوق «الزاوية المقدسة»[2]: وعندما يطول النزع يُرفع من السقف لوح أو عدة ألواح، بل ويكسر السقف كسراً. وهذه العادة بديهية الدلالة: إن الروح تنفصل عن جسدها بيسر أعظم إذا كسر القسم العلوي من البيت، والبيت هو الصورة الأخرى للجسد- (الكون). ومن الجلي أن الإنسان اللاديني يقصر عن بلوغ هذه التجارب كافة لا لأنه يرى أن الموت أمر سلخت عنه صفة القداسة وحسب، بل لأنه لم يبق قادراً على أن يرى في إطار (كون) بالمعنى الصحيح، ولم يعد يعي أن امتلاك المرء «جسدا»، والإقامة في بيت يعدلان الاضطلاع بوضع وجودي في (الكون) (انظر ماسيلي).

ومن الملاحظ أن ألفاظ اللغة الصوفية (الهندية) تحتفظ بتماثل الإنسان- البيت ولا سيما تماثل الجمجمة بالسقف، وبالقبة. إنها تعرب عن التجربة الصوفية الرئيسية، أي عن تجاوز الشرط الإنساني، بذكر

---

(1) مرسيا ألياد: اليوغا ص 400. انظر أيضاً: ا. ك. كوماراسومي: رمزية القبة ص 53 هامش 60.

(2) قسم من المكان المقدس يقابل، في بعض أنماط السكن الأورآسيوية، دور «مركز العالم». انظر س. رانك: المقدس في العبادلة المنزلية لشعوب شمال شرق أوربا وشمالي آسيا (هلسنكي 1949).

C. Rank: Die Heilige Hinterecke im Hauskult der Volker Norodosteuropas und Nordasiens.

صورة مزدوجة: انفصام السقف والتحليق في الهواء[1]. وتتحدث النصوص (البوذية) عن (الناجين) Arhats الذين «يطيرون في الهواء وهم يخرقون سقف القصر»، الذين «يطيرون بإرادتهم الخاصة، ويكسرون سقف البيت ويمرون عبره ويمضون في الهواء»[2] إلخ. وفي وسعنا تأويل هذه الصيغ المصوّرة تأويلاً مزدوجا: فعلى مستوى التجربة الصوفية، الأمر أمر «نشوة»، وإذن طيران الروح بطريق (براهمارانذرا)؛ وعلى المستوى الميتافيزيائي، الأمر أمر حذف العالم ذي الشروط. ولكن دلالتي «طيران» الـ «ناجين» تعربان عن انفصام المستوى الانتولوجي والانتقال من طراز وجود إلى طراز وجود آخر؛ أو بقول أدق، الانتقال من الوجود الشرطي إلى عالم اللا شرطي، أي إلى عالم الحرية الكاملة.

«الطيران»، في معظم الديانات الغابرة، يدل على المرور إلى طراز وجود فوق- الإنساني (الإله، الساحر، «الروح») وهو يدل، عند التحليل الأخير، على حرية الحركة الطوعية، وإذن على الحصول على شرط وجود «الروح». إن الـ «ناجي» الذي «يكسر» سقف البيت ويطير في الهواء يمثل تمثلاً مصوراً معنى أنه تجاوز (الكون) ووصل إلى طراز وجود مفارق، بل طراز وجود يقصر الفكر عن الإحاطة به، طراز وجود الحرية المطلقة (مهما اختلف الاسم الدال عليها: نيرفانا، اسامسكرتا Asamskrta، ساماذي Samâdhi ساهاجا Sahaja إلخ). وعلى المستوى الأسطوري، يمثل (البوذا) Bouddha الحركة الأنموذجية للتعالي على

(1) الإنسان الذي بلغ النيرفانا لذاته بعد خلاصه من وهم الآثرة والشك في (بوذا) ومذهبه، وبخاصة في التغلب على عقبة الكبرياء والعجب (المترجم).

(2) انظر مرسيا ألياد: الأساطير والأحلام والأسرار، ص 133 وما بعد.

(العالم) وهو يعلن أنه «كسر» (البيضة) الكونية، «قشرة الجهل»، وإنه وصل إلى «كرامة البوذا السعيدة، الكلية»[1].

وهذا المثل يبين لنا أهمية استمرار الرموز الغابرة المتصلة بالمسكن الإنساني. فهذه الرموز تعرب عن أوضاع دينية أولية، ولكنها تستطيع تبديل قيمها بزيادة ثروة دلالتها بدلالات جديدة كما أن في وسعها الاندماج في منظومات فكرية أرهف. إن المرء «يسكن» جسده مثل سكناه «بيتا» أو سكناه في «الكون» الذي خلقه لنفسه (انظر الفصل الأول). وإن كل وضع شرعي ثابت يتضمن الاندماج في (كون)، في (عالم) منتظم كل الانتظام، ومن ثم، عالم يقلّد الأنموذج الأمثل، يقلّد (الخلق). إن البقعة المأهولة، (المعبد)، البيت، الجسد، كلها كما رأينا (أكوان). ولكن كل كون منها يحتفظ، تبع طراز وجوده، بـ «فتحة»، مهما اختلف التعبير عنها باختلاف الثقافات («عين» المعبد، المدفأة، ثقب الدخان، الـ «براهما زندرا» إلخ). إن (الكون) الذي يقطنه المرء- جسد، بيت، أرض القبيلة، هذه الدنيا بجملتها- يتصل بالأعلى، على نحو أو على نحو آخر، يتصل بمستوى آخر يعلو عليه.

وربما اتفق، في ديانة كونية مثل ديانة (الهند) بعد (البوذية)، أن تكف الفتحة نحو المستوى الأعلى عن الأعراب عن الانتقال من الشرط الإنساني إلى الشرط فوق- الإنساني، ولكنها تعرب عن التعالي، عن

---

(1) (سوتافيبانكا) Suttavibhanga، (بارجيكا) Parajika القسم الأول 1؛ 4؛ وقد شرح ذلك (بول موز) في كتاب: مفهوم الزمان القابل للقلب في الأسطورية البوذية (مولان 1939) ص 13.

Pau; Mus: la Notion du temps Reverible dans la Mythologie Bouddhique (Melum 1939).

امحاء (الكون)، عن الحرية المطلقة. إلا أن الفارق جسيم بين الدلالة الفلسفية لـ «بيضة المكسورة» التي كسرها (بوذا) أو لـ «سقف» الذي خرقه «الناجون» وبين الرمزية الغابرة للانتقال من (الأرض) إلى (السماء) عبر محور العالم أو عبر ثقب الدخان. ويبقى أن الفلسفة (الهندية)، والتصوف (الهندي) رجحا اختيار هذه الصورة الأولية، صورة تفجر السقف على سائر الرموز التي يمكن أن تدل على الانفصام الانتولوجي والتعالي. إن تجاوز الشرط الإنساني يُترجم، على نحو مصوّر، بإبادة «البيت»، أي بإبادة (الكون) الشخصي الذي اختار المرء أن يسكن فيه. وإن كل «مسكن ثابت» «يقيم» المرء فيه يعدل، على المستوى الفلسفي، وضعاً وجودياً يضطلع به. وإن صورة تفجر السقف تدل على أن المرء قد محى كل «وضع»، وإنه اختار، لا الإقامة في العالم، بل اختار الحرية المطلقة التي تنطوي في نظر الفكر (الهندي) على إبادة كل عالم ذي شرط.

إننا لا نحتاج إلى الإسهاب في تحليل القيم التي يمنحها أحد معاصرينا اللادينيين إلى جسده أو بيته أو كونه كيما نقدّر البون الذي يفصله عن أناسي الثقافات الابتدائية والشرقية ممن تحدثنا عنهم قبل قليل. وكما فقد مسكن الإنسان الحديث قيمه الكونية، فإن جسده أيضاً قد حُرم من أية دلالة دينية أو روحية. وبقول وجيز، أصبح (الكون) في نظر المحدثين المحرومين من التدين كوناً كثيفاً أبكم عاطلاً: إنه لا يحمل أية رسالة، لا ينطوي على أي «لغز». ولكن عاطفة قداسة (الطبيعة) تظل مستمرة اليوم في (أوروبا)، ولا سيما لدى الشعوب الريفية، لأن ثمة (مسيحية) يعيشها أصحابها هناك على أنها شعائرية كونية.

أما مسيحية المجتمع الصناعية، ولا سيما مسيحية المثقفين، فإنها

قد فقدت منذ زمن طويل القيم الكونية التي كانت لا تزال تتحلى بها في العصر الوسيط. وهذا لا يعني أن مسيحية المدن قد «انحطت» بالضرورة أو أصبحت «أدنى»، بل إن الحساسية الدينية لدى سكان المدن غدت جد فقيرة. وقد أصبح مسيحيو المدن الحديثة عاجزين عن إدراك الشعائرية الكونية لم تبق «مفتوحة» على (الكون). إنها تجربة خاصة بكل معنى الكلمة؛ وإن الخلاص مشكلة تقوم بين الإنسان وربه. وإن الإنسان ليعترف، في أحسن الأحوال، بأنه ليس مسؤولاً أمام (الله) وحسب، بل أمام (التاريخ) أيضاً. ولكن لم يعد ثمة أي مجال للـ (كون) داخل العلاقات الآتية: الإنسان- الله- (التاريخ). ولذا فإننا نلجأ إلى افتراض أن المعاصرين كفوا عن الشعور بأن (العالم) من صنع (الله) ولو كان أحدهم مسيحياً بالمعنى الصحيح.

الانتقال عبر (الباب الضيق):

إن ما قدمنا من قول عن رمزية الجسد- البيت، وعن ضروب التماثلات البشرية- الكونية المتكافلة معها، لا يستنزف ثروة الموضوع العظمى: وقد وجب علينا أن نقتصر على بعض وجوهه الكثيرة. فالبيت- وهو بآن واحد صورة العالم ونسخة عن الجسد الإنساني- يلعب دوراً كبيرا في الشعائر والأسطوريات. ففي بعض الثقافات (الصين في صدر التاريخ، اتروريا Etrurie، إلخ) تصنع قوارير الموتى وقبورهم في صورة بيت: إن لها فتحة عليا تتيح لروح الميت الدخول والخروج[1]. وأن

(1) س. هنتز: الأثاث البرونزي وبيوت العبادة والدين في الصين العريقة في عهد (شانغ) (انفرس 1951) ص 49 وما بعد؛ المؤلف نفسه في مجلة (البحوث الصينية) جزء 3، 1953 ص 229- 239 (والأشكال 2- 3). =

القارورة- البيت تصبح بنوع ما «الجسد» الجديد للميت. ولكنها أيضاً بيت صغير في شكل غطاء الرأس[1] يخرج منه (الجد) الأسطوري؛ وفي مثل هذه القارورة- البيت- غطاء الرأس، تختفي (الشمس) أثناء الليل ثم تبزغ في الصباح[2]. هناك إذن تقابل بنية بين مختلف أحوال الانتقال: من الظلام إلى النور (شمس)، من ما يسبق وجود عرق إنساني إلى تجلي هذا العرق (الجد الأسطوري)، من (الحياة) إلى (الموت) وإلى وجود جديد لاحق بالموت (الروح).

لقد أشرنا مرات عديدة إلى أن كل شكل من أشكال «الكون» - (العالم)، المعبد، البيت، الجسد الإنساني- مزود بـ «فتحة» عليا. ونفهم الآن على نحو أفضل دلالة هذه الرمزية: الفتحة تجعل من الممكن الانتقال من طراز وجود إلى طراز وجود آخر، من وضع وجودي آخر. إن كل وجود كوني مهيأ سلفا للـ «انتقال»: الإنسان ينتقل مما قبل- الحياة إلى الحياة وأخيراً إلى الموت، مثلما انتقل (الجد) الأسطوري مما يسبق الوجود إلى الوجود، مثلما انتقلت (الشمس) من الظلام إلى النور. ولنلاحظ أن هذا النمط من «الانتقال» يقر في منظومة أكثر تعقداً، منظومة فحصنا فيما سلف نقاطها الرئيسية عندما تكلمنا على (القمر) باعتباره رمز التجدد الكلي، وعندما تكلمنا بخاصة على السبل المختلفة

=

C- Hentze: Bronzegerat, kultbauten, Religion im Altesten China der Chang-Zeit.

(1) Capuchon.

(2) س. هنتر: الصورة الأسطورية عن الموت والبعث ونظام العالم في الصين العريقة. (زوريخ 1955) ص 47 وما بعد وشكل 24- 25.

Tod, Auferst Chung, Weltordung Mythishe Bild in Altesten China.

لتكرار تكون العالم تكراراً شعائرياً، أي الانتقال الأنموذجي من الكائن إلى الحادث. ومن المناسب أن نوضح بدقة أن جميع هذه الشعائر ورمزيات «الانتقال» تعرب عن تصور الوجود الإنساني تصوراً نوعيا: إن الإنسان يظل بعد مولده غير تام، ولا بد من أن يولد مرة أخرى، بالروح؛ وهو يصبح إنساناً تاما بانتقاله من حال ناقصة، جنينية، إلى حال الراشد الكاملة. وبكلمة واحدة، يمكن القول بأن الوجود الإنساني يبلغ الملء بسلسلة من شعائر الانتقال، وبالإجمال سلسلة متعاقبة من أحوال الاطلاع.

وسنذكر بعد معنى اطلاع ووظيفته. أما الآن فإننا نقف أمام رمزية «الانتقال» كما يراها الإنسان الديني في بيئته المألوفة، وفي حياته اليومية: في بيته مثلا، في الدروب التي يذهب فيها إلى عمله، في الجسور التي يجتازها، إلخ. إن هذه الرمزية موجودة في بنية السكن ذاته. الفتحة العليا تدل، كما رأينا، على الاتجاه الصاعد نحو (السماء)، على الرغبة في التعالي. والعتبة تجسد، بآن واحد، تمييز «الخارج» عن «الداخل»، وإمكان الانتقال من منطقة إلى أخرى (من العادي إلى المقدس. انظر الفصل الأول). ولكن صور الجسر والباب الضيق هي التي توحي، أول ما توحي، بفكر الانتقال الخطر، ولذا فإنها تكثر في الشعائر وفي الأسطوريات الاطلاعية والجنائزية. إن الاطلاع، كالموت، وكالنشوة الصوفية، وكالمعرفة المطلقة، وكالإيمان في الديانة اليهودية- المسيحية، يعدل انتقالاً من طراز وجود إلى طراز وجود آخر، وهو يحدث تحولاً انتولوجيا حقيقيا. وقد أكثرت التقاليد الدينية المختلفة من استخدام رمزية (الجسر الخطر) أو (الباب الضيق) للإيحاء بهذا الانتقال المفارق (إنه ينطوي دوما على انفصام وعلى تعال). ففي الأسطورية (الإيرانية) يمر الموتى في رحلتهم بعد الموت على صراط أو جسر

(سـينفات) Cinvat: العـادلون يجـدون عرضـه بعـرض تسـعة رمـاح؛ والظـالمون يجدونـه ضـيقاً مثـل «حـد السـيف» (دينكـارت 9؛ 20؛ 3 Dinkart). وتحت جسر (سنفات) يفغر (الجحيم) فاه العميق (فيدفدات 3؛ 7 Vidêvdat). وفوق هـذا (الجسر) أيضاً يمر المتصوفة في سفرهم الانتشائي إلى (السماء): وعلى هذا الصراط مرّ مثلاً (أردا فيراف) Ardâ Virâf في صعوده بالروح[1].

أن رؤيا (بـولس الرسـول) تظهر لنا جسـراً «ضـيقاً كالشـعرة» وهـذا الجسـر يصـل عالمنـا بالـ (فـردوس). وهـذه الصـورة ذاتهـا تطالعنـا لـدى الكتّـاب والمتصـوفة العـرب: الصـراط «أرفـع مـن الشـعرة» وهـو يصـل (الأرض) بـالأفلاك وبالـ (فـردوس). وكـذلك تـرى التقاليـد المسـيحية أن الخطاة، وهـم عـاجزون عـن عبوره، يهوون إلى (الجحيم). أما خرافات العصـر الوسـيط فإنهـا تتحـدث عـن «جسـر خفـي تحـت المـاء»، جسـر-سيف، ينبغـي أن يمـر فوقـه البطـل (لانسـلو) Lancelot حـافي القـدمين، حاسـر الـرأس: إن هـذا الجسـر «أمضـى مـن المنجـل»، وإن الانتقـال عليه يجـري «بـألم واحتضـار». وفـي التقاليـد (الفلنديـة) جسـر مغطـى بـأبر ومسـامير وشـفرات حـادة يمتـد عبـر (الجحـيم): الأمـوات يمـرون فوقـه سفرهم إلى الآخرة مثلما يمر الـ (شامان) المنتشون وأن أوصافا مماثلة تلتقي تقريباً في كل مكان من العالم[2]. ولكـن مـن المهـم أن نلاحـظ أن جمل هذه الصور ذاتها ظلت مستخدمة في التعبير عن صعاب المعرفة

---

(1) انظـر: مرسيا أليـاد: الشـامانية وتقنيـات الوجـد الغـابرة (بـاريس 1951 ص 357).

(2) انظـر: الشـامانية، ص 419 ومـا بعـد؛ و(مـآرثي هـآفيو: فايناسـيان، الحكـيم الخالد (هلسكني 1952) ص 112 وما بعد.

Maarti Haavio: Vainamainem, Eternal Sage.

الميتافيزيائية مثلما تعبر بها المسيحية عن صعاب الإيمان. يقول الشعراء في الإعراب عن صعاب الدرب الموصل إلى المعرفة القصوى: «من العسير المرور فوق شفرة السيف الحاد» (كاتا أوبانيشاد 3؛ 14 Katha Upanishad). «ما أضيق الباب وأكرب الطريق الذي يؤدي إلى (الحياة) وقليلون هم الذين يجدونه» (إنجيل متى، الإصحاح السابع، 14).

تظهر لنا هذه الأمثلة القليلة على رمزية الاطلاع والرمزية الجنائزية والميتافيزيائية لصور الجسر والباب، تظهر لنا بأي معنى يمكن إضفاء قيم من المستوى الديني والميتافيزيائي على الوجود اليومي وعلى «العالم الصغير» الذي يضمره- البيت وأدواته» العادات اليومية وحركاتها، إلخ -. إن الحياة اليومية الجارية هي التي تحولت في تجربة الإنسان الديني: إنه يكتشف «لغزا» في كل مكان. وحتى الحركة المألوفة تماما يمكن أن تدل على عمل روحي. الطريق والسير يمكن أن يتحولا إلى قيم دينية، لأن كل طريق يمكن أن يرمز إلى «درب الحياة»، وكل سير يرمز إلى «حج»، إلى اغتراب شطر (مركز العالم)[1]. ولئن كان امتلاك «منزل» يتضمن اضطلاع المرء بوضع ثابت في (العالم)، فإن الذين هجروا منازلهم، الحجاج والزهاد، يعلنون بحركتهم الدائبة «زحفهم»، رغبتهم في الخروج من (العالم)، رفضهم كل وضع عالمي. البيت «عش»، وإن «العش»، كما يقول (بانكا فيمشا براهمانا 11؛ 15؛ 1 Panca Vimsha Brahmâna) يحتوي على قطعان، وأولاده، وبيت ويرمز، بكلمة واحدة، إلى عالم الأسرة، والمجتمع، والاقتصاد. وإن الذين اختاروا التسول، اختاروا الطريق إلى (المركز)، لا بد لهم من أن يهجروا كل وضع عائلي واجتماعي، كل «عش»، ليخصوا حياتهم كلها

(1) انظر: كتاب تاريخ الأديان ص 325 وما بعد.

بمجرد «السير» شطر الحقيقة القصوى، (الله) الخفي، الله البعيد المنال Deus Absconditus[1].

شعائر الانتقال:

إن لشعائر الانتقال، كما لاحظنا منذ زمن طول، دوراً كبيراً في حياة الإنسان الديني[2]. أجل إن طقس الاطلاع في سن البلوغ، الانتقال من طبقة عمر إلى طبقة عمر أخرى (من الطفولة أو المراهقة إلى الشباب)، يمثل شعائر الانتقال أحسن ما يمثل. ولكن ثمة أيضاً طقس الانتقال إلى الولادة، وإلى الزواج، وإلى الموت، وفي مكنتنا أن نقول إن الأمر في جميع هذه الأحوال هو أمر اطلاع، لأن تغيراً جذرياً في النظام الأنتولوجي وفي الوضع الاجتماعي يطرأ في كل مكان. الطفل عندما يولد لا يملك سوى وجود فيزيائي: الأسرة لما تعترف به، والمجتمع لم يلقه. وإنما الشعائر التي نشاهدها بعد الولادة فوراً هي التي تضفي على الطفل الوليد وضع الكائن «الحي» بالمعنى الصحيح وبهذه الشعائر وحدها يستطيع الاندماج في مجتمع الأحياء.

والزواج، كذلك، فرصة للانتقال من جماعة اجتماعية- دينية إلى أخرى. الشاب المتزوج يترك جماعة العزاب ليشارك بعدئذ في جماعة أرباب الأسر. كل زواج يتضمن اشتداداً وخطراً، يطلق أزمة. ولذا، فإنه

---

(1) انظر: اناندا. ك. كوماراسومي: «طريق الحج» (مجلة بيهار وجمعية بحوث ادريسا الشرقية؛ 23؛ 1937، القسم السادس ص 1- 20) The Pilgrimis Way (Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society.

(2) انظر: ارنولد فان جنب: شعائر الانتقال (باريس 1909) A. Van Genner: les Rites de Passage.

يجري في شعائر انتقال. كان (اليونان) يدعون الزواج باسم (تيلوس) Télos، تقديس، وكانت شعائر الزفاف تشبه شعائر الأسرار.

أما في موضوع الموت، فإن الشعائر أعظم تعقداً ولا سيما وأن الموت ليس مجرد «ظاهرة طبيعية» (الحياة، أو الروح التي تغادر الجسد)، بل إنه يتناول تغير نظام هو بآن واحد أنتولوجي واجتماعي: على الميت أن يجابه بعض المحن التي يتعلق بها مصيره بعد الموت؛ بيد أن من الضروري كذلك أن تعترف به جماعة الأموات وتقبله لديها. والدفن الشعائري وحده هو الذي يؤيد الموت لدى بعض الشعوب: إن من لا يدفن بحسب العرف ليس ميتا. وفي مكان آخر، لا يعتبر موت امرئ موتاً قيما إلا بعد إنجاز الاحتفالات الجنائزية، أو عندما تذهب روح المتوفى شعائرياً إلى مسكن جديد، في الدار الآخرة، وتقبله هناك جماعة الأموات. أما الإنسان اللاديني فإنه لا يرى في الولادة والزواج والموت سوى حوادث يعنى بها الفرد وأسرته؛ وهي حوادث ذات أصداء سياسية عندما تتناول، في أحوال نادرة، رؤساء الدول أو السياسيين. لقد فقدت أحوال «الانتقال» المذكورة كلها صفتها الشعائرية في أفق النظرة اللادينية إلى الوجود: إنها لا تدل البتة على غير ما تدل عليه الولادة المشخصة، والوفاة أو الاتحاد الجنسي المعترف به رسميا. أضف إلى ذلك، في الوقت ذاته، إننا لا نلفى إلا في النادر تجربة لا دينية بالحياة الشاملة، تجربة لادينية حقاً في حالها المحضة، حتى في المجتمعات المتميزة بأعظم حرمان من صفتها المقدسة. إن مثل هذه التجربة، وهي حيادية من الناحية الدينية تماما، تصبح أكثر ذيوعاً وأعمّ انتشاراً في مستقبل بعيد إلى حد كبير أو صغير. ولكنها الآن ما تزال حالة نادرة. وأن ما نلفاه في العالم غير المقدس، العالم العادي، هو تقديس الموت والزواج والولادة تقديساً جذرياً، ولكننا سنرى بعد قليل

كيف تستمر فيه ذكريات غامضة وحنين نحو السلوك الديني المحذوف.

أما شعائر الاطلاع بالمعنى الصحيح، فإن من المناسب أن نميز في مجاله اطلاع البلوغ (طبقة عمر) عن احتفالات الانتماء إلى جماعة سرية: إن الفارق الأهم يتمثل في أن على جميع المراهقين مجابهة اطلاع السن، بينما تبقى المجتمعات السرية وقفا على عدد محدود من الراشدين. إن مؤسسة اطلاع البلوغ تبدو أقدم من مؤسسة اطلاع الجماعة السرية؛ وهي أكثر ذيوعاً، ويمكن أن نلفاها في المستويات الثقافية الغابرة، ومثلاً لدى (الاستراليين) و(الفوجيين). وليس من شأننا أن نعرض هنا حفلات الاطلاع في تعقدها. وإن الذي يعنينا هو الإشارة إلى الدور الرئيسي الذي ينهض به الاطلاع في تشكل الإنسان من الناحية الدينية منذ المراحل الثقافية الغابرة، ولا سيما وأن قوام الاطلاع، بالدرجة الأولى، هو تحويل النظام الانتولوجي للمريد. وهذا الحادث يبدو لنا مهما جداً لفهم الإنسان الديني: إنه يظهر لنا أن الإنسان في المجتمعات الابتدائية لا يعتبر نفسه كائناً «ناجزا» مثلما يلفى نفسه «معطى» في المستوى الطبيعي للوجود: فلكي يغدو المرء إنساناً بالمعنى الصحيح، يجب عليه أن يموت عن هذه الحياة الأولى (الطبيعية) ويولد من جديد لحياة أعلى، وهي بآن واحد حياة دينية وثقافية.

وبعبارة أخرى، يضع الإنسان الابتدائي مثله الإنساني الأعلى في مستوى فوق- الإنساني. فعنده:

1- لا يصبح الإنسان إنساناً تاما إلا بعد أن يجتاز، وبنوع ما بعد أن يحذف، الإنسانية «الطبيعية»، لأن الاطلاع ينحل بوجه الإجمال إلى تجربة مفارقة، تجربة خارقة للطبيعة، تجربة موت وبعث أو ولادة ثانية.

2- إن شعائر الاطلاع توجب الرضوخ لمحن، محن الموت والبعث الرمزيين اللذين يستندان إلى صنع الآلهة، صنع (الأبطال) روّاد الحضارة أو (الجدود) الأسطوريين: لذا، فإن لهذه الشعائر أصلاً فوق- الإنساني، وإن المريد يكرر عند إنجازها سلوكا فوق- الإنساني، سلوكا إلهيا. علينا أن نحتفظ بهذه النقطة، لأنها توضح مرة أخرى أن الإنسان الديني يريد أن يكون غير ما يوجد عليه في مستوى «طبيعي»، ويجهد حتى يصنع ذاته بحسب الصورة المثالية التي كشفت عنها الأساطير. الإنسان الابتدائي يجهد لبلوغ مثل أعلى ديني عن الإنسان، وفي هذا الجهد توجد سلفا بذور جميع المذاهب الأخلاقية التي أضجتها فيما بعد المجتمعات المتطورة. وبديهي أن الاطلاع بوصفه فعلاً دينياً لم يعد موجوداً في المجتمعات المعاصرة الحيادية من الناحية الدينية. ولكننا سنرى أن نماذج الاطلاع ما تزال باقية في العالم الحديث على الرغم من سلخ صفة القداسة عنه سلخا شديداً.

فينومنولوجيا الاطلاع:

يتضمن الاطلاع بوجه عام كشفا ثلاثيا: كشف المقدس، وكشف الموت، وكشف الحياة الجنسية[1]. الطفل يجهل هذه التجارب كلها، والمطلع يعرفها ويضطلع بها ويدمجها في شخصيته الجديدة. أضف إلى

(1) انظر حول كل ما يلي: مرسيا ألياد: الأساطير والأحلام والأسرار ص 254 وما بعد. وله أيضا: ولادات سحرية. محاولة حول بعض أنماط الاطلاع (كاليمار 1959). Naissances Mystiques. Essai sur Quelques Types d'initiation.

ذلك أن المريد إذا توفي وهو طفل غير مقدس وغير متجدد ولد من جديد على نحو يتيح له المعرفة والعالم بغية أن يولد مرة أخرى ولادة وجود جديد. ليس المطلع «وليدا» أو «مبعوثا» وحسب، بل إنه إنسان عارف، إنسان عرف الأسرار وحظي بالكشوف الميتافيزيائية. إنه يتعلم في الأجمة، وهو يتعلم فيها الأسرار المقدسة: الأساطير المتصلة بالآلهة وبأصل العالم، أسماء الإله الحقيقية، دور الأدوات الشعائرية المستخدمة في حفلات الاطلاع ووظيفتها (خشبات الخوار Les Bull-Roarers، مدى السيلكس للختان إلخ). إن الاطلاع يعدل النضج الروحي، ونحن نلفى دائما الصيغة الآتية في تاريخ الإنسانية الديني كله: إن المطلع هو الذي علم الأسرار، هو الذي يعرف.

تبدأ الحفلة دوماً بعزل المريد عن أسرته وإقامته في أجمة. وهذا يرمز سلفاً إلى (الموت): الغابة، الحرش، الظلام، كل ذلك يرمز إلى الحياة الآخرة، إلى «الجحيم». ويعتقد الناس في بعض الأمكنة أن نمراً يأتي ويحمل المرشحين على ظهره إلى الغابة؛ الوحش يجسد (الجد) الأسطوري، (سيد) الاطلاع، وهو يقود المراهقين إلى (الجحيم). وفي مكان آخر يعتبرون أن ثمة وحشا التهم المريد: وفي بطن الوحش يسود (الليل) الكوني: هذا العالم الجنيني في الوجود سواء على المستوى الكوني أم على مستوى الحياة البشرية. وفي مناطق شتى يوجد كوخ اطلاعي في الأجمة. وهناك يخضع المرشحون الشباب لقسم من امتحاناتهم ويطلعون على التقاليد السرية للقبيلة. ومن المعلوم أن الكوخ يرمز إلى بطن الأم[1]. وأن موت المريد يعني التقهقر والرجوع إلى حال

---

(1) ر. ثورنوالد: الاطلاع الأولي وشعائر البعث (ايرانوس- حوليه 7؛ 1940) ص 321- 398؛ ص 393.

=

جنينية، ولكن من الواجب عدم الاقتصار على فهم هذه الحال بالمعنى الفيزيولوجي الإنساني وحسب، بل أيضاً بالمعنى الكوني: حال نطفة تعدل تقهقراً موقوتاً وعوداً إلى طراز الوجود الممكن، إلى ما قبل الكون.

وثمة شعائر أخرى تنير رمزية الموت الاطلاعي. إن بعض الشعوب تلجأ إلى دفن المرشحين أو إضجاعهم في قبور حفرت مؤخراً. وربما غطتهم بالأغصان وأبقتهم في حال سكون كالأموات، وقد تطليهم بطلاء أبيض حتى يصبحوا أشبه بالأطياف. ثم إن المريدين، من ناحية أخرى، يقلدون سلوك الأطياف: فهم لا يستخدمون أصابعهم في تناول الطعام، وإنما يأكلون طعامهم بالتهامه مباشرة بأسنانهم، ظنا منهم أن ذاك هو فعل أرواح الموتى. وأخيراً، تستهدف ألوان العذاب التي يرضخون لها دلالات كثيرة منها الدلالة الآتية: يعتبر المريد الذي يخضع للتعذيب والتشويه أن الشياطين المسيطرة على الاطلاع، أي (الجدود) الأسطوريين، هي التي تعذبه وتقطّع أوصاله وتسلقه أو تشويه. وهذه الآلام الجسدية تقابل وضع من «افترسه» الشيطان- الوحش أو قطّع الوحش الاطلاعي أوصاله وهضمه في جوفه. والتشويه (قلع الأسنان، بتر الأصابع، إلخ) يرمز هو أيضاً إلى الموت. وأن جل أحوال التشويه تتصل بآلهة قمرية. فمن المعلوم أن (القمر) يضمحل على نحو دوري، يموت، ثم يولد من جديد بعد ليال ثلاث. وأن الرمزية القمرية تدل على أن الموت هو الشرط الأول في كل تجدد سري.

وثمة، فضلاً عن عمليات نوعية مثل ختان الذكور وخفض الإناث، وإلى جانب التشويه الاطلاعي، إشارات خارجية أخرى تدل على

=

R. Thurnwald: «Primitive Initiation und Wieder Geburtsriten».

الموت والبعث: الوشم، القرابين. أما رمزية البعث الصوفي فإنها تبدو في أشكال مختلفة. المرشحون يلقون أسماء جديدة ستكون هي أسماؤهم الحقيقية فيما بعد. وتعتبر بعض القبائل أن المطلعين نسوا حياتهم الماضية وهم يأكلون بعد الاطلاع مباشرة كما يأكل الأطفال الصغار، ويمسك الكبار بيدهم ويعلمونهم من جديد تفاصيل السلوك كلها وكأنهم صغار رضع. وبوجه عام، إنهم يتعلمون في الأجمة لغة جديدة، أو على الأقل يتعلمون الألفاظ السرية التي لا يعرفها إلا الراسخون. وسنرى أن الاطلاع يجعل كل شيء يبدأ من جديد. وتتجلى رمزية الولادة الثانية أحياناً في حركات سرية. إن بعض شعوب الـ (بانتو) Bontous تقيم للغلام قبل ختانه حفلة تسمى «المولد الجديد»[1] فيذبح الأب كبشا، ويلف الصبي بعد مرور ثلاثة أيام بغشاء معدة الحيوان وجلده، وعلى هذا الصبي أن يتسلق إلى السرير ويصرخ كما يصرخ الطفل الرضيع ويظل في جلد الكبش ثلاثة أيام. وهذه الشعوب نفسها تدفن الموتى في جلد الكبش وتضعهم في وضع جنيني. ونحن نشاهد رمزية الولادة الأسطورية الثانية عن طريق ارتداء جلد الحيوان شعائرياً، نشاهدها أيضاً في ثقافات متطورة تطوراً كبيراً (الهند، مصر القديمة).

إن رمزية الولادة تواكب دائما بوجه التقريب رمزية (الموت) في الـ «سيناريو» الاطلاعي. فالموت، في سياق الاطلاع، يدل على تجاوز الشرط اللامقدس، العادي، شرط «الإنسان الطبيعي» الذي يجهل المقدس، وهو أعمى البصيرة. وأن سر الاطلاع هو الذي يزيح النقاب

---

(1) م. كاني: جلد روبيرث (مجلة: الإنسان تموز 1939 عدد 91) ص 104 - 105.

M. Canney: «The Skin of Rebirth. (Man, Juillet 1939).

شيئاً فشيئاً عن أبعاد الوجود الحقيقية أمام المريد: إن الاطلاع، إذ يدخله حرم القداسة، يرغمه على الاطلاع بمسؤوليته كإنسان. لنحتفظ بهذا الحادث، وهو مهم: إن بلوغ الروحانية يتم برمزية (الموت) والولادة الجديدة في المجتمعات الغابرة.

جماعات الرجال وجمعيات النساء السرية:

تتضمن شعائر الانتماء إلى مجتمعات الرجال الاختبارات نفسها وتمثل الـ «سيناريو» الاطلاعي نفسه. ولكن الانتماء إلى جماعات الرجال ينطوي سلفا، كما قلنا، على اصطفاء: إن جميع الذين رضخوا لطلاع البلوغ لا يؤلفون شطراً من المجتمع السري، على الرغم من أنهم جميعاً يرغبون بذلك[1].

لنكتف بذكر مثل واحد: هناك جماعة سرية اسمها (نكاكولا) Ngakola نجدها لدى قبائل (مانجا) Mandja و(باندا) Banda الأفريقية. وتتحدث الأسطورة التي تروى أمام المريدين خلال الاطلاع أن الوحش (نكاكولا) كان يستطيع قتل الناس بالتهامهم ثم إعادتهم متجددين بعد قيئهم. وهم يدخلون المريد إلى علبة ترمز إلى جسد الوحش وهناك يسمع صوت (نكاكولا) الكئيب ويتعرض للجلد والتعذيب ويقال له: إنه

---

(1) انظر: هـ. شورتز: طبقات العمر وجماعات الرجال (برلين 1902)؛ و هوفر: الجمعيات الخاصة لدى الجرمان، قسم 1 (فرانكفورت- سور لومين 1934)؛ ر. ولغرام: رقصة السيف وجماعات الرجال (1- 3 كاسيل 1936 وما بعد). و. ا. بوكرت: العبادة الخاصة (هيلدبرغ 1951).

H. Schurtz: Altersklassen und Manner Bunde; O. Hoffer: Geheimbunde der Germanen: W.E. Peuckert: Gehéimkulte.

«دخل الآن في بطن (نكاكولا) وهو يُهضم فيه». وبعد إخضاعه لاختبارات أخرى يعلن سيد الاطلاع أخيراً أن (نكاكولا) قد رد المريد وأعاده بعد أن أكله[1].

هنا تطالعنا من جديد رمزية الموت بطريق الانزلاق إلى بطن وحش، ولهذه الرمزية دور كبير جداً في اطلاع سن البلوغ. ولنلاحظ مرة أخرى أن شعائر الانتماء إلى جماعة سرية تقابل اطلاع البلوغ نقطة نقطة: إبعاد، عذاب، اختبارات اطلاع، موت، ثم بعث، فرض اسم جديد، تعلم لغة سرية، إلخ.

وهناك أحوال اطلاع نسوي. وعلينا ألا نتوقع في الشعائر الاطلاعية وفي الأسرار الخاصة بالنساء الرمزية نفسها أو، بقول أدق، تعابير رمزية تطابق تعابير الاطلاع الذائعة في جماعات الذكور. بيد أننا نكتشف بيسر عنصراً مشتركا: تجربة دينية عميقة تقوم في أصل هذه الشعائر والأسرار جميعاً. إنها تتطلع إلى القداسة كما تتجلى في الاضطلاع بشرط وجود المرأة، وهذا التطلع هو بآن واحد هدف شعائر البلوغ الاطلاعية وهدف الجمعيات السرية النسوية (Weiberbunde).

إن الاطلاع يبدأ ببدء أول حيض. وهذه العلامة الفيزيولوجية تسبب انفصاما ينم عن انسلاخ الفتاة عن عالمها المألوف: إنها تعزل فوراً، وتفصل عن الجماعة. ويتم عزلها في كوخ خاص، في أجمة أو في زاوية مظلمة من زوايا البيت. وعلى الشابة الحائضة أن تجلس جلسة خاصة

---

(1) اندرسن: إسهام في دراسة اثنوغرافية للكوتا (ابسالا 1953) ص 264 وما بعد.

E. Andersson: Contribution à l'Ethnographie des Kuta, I (Uppsala 1953).

غير مريحة وتتحاشى أن تراها (الشمس) أو أن يلمسها إنسان. ولا بد لها من ارتداء ثوب خاص، أو وضع إشارة خاصة، أو لبس لون خاص، وأن تتناول طعاما فجّا غير مطهي.

إن العزل والإبعاد إلى الظلام، في كوخ مظلم، في أجمة، يذكرنا برمزية الموت الاطلاعي للشبان المعزولين في غابة، والمسجونين في أكواخ. وبالرغم من ذلك نجد الفارق الآتي: العزل يجري لدى الفتيات مباشرة بعد بدء الحيض، وهو عزل فردي. بينما نجده عزلاً جميعاً لدى الفتيان. وسبب ذلك يرجع إلى العنصر الفيزيولوجي وهو بين لدى الفتيات في نهاية سن الطفولة. بيد أن الفتيات ينتهين بتأليف جماعة، وعندئذ يجري اطلاعهن بصورة جمعية بقيادة عجائز رائدات.

أما الجمعيات السرية النسوية فإنها تتصل على الدوام بأسرار الولادة والخصب. إن قوام سر الولادة، أي اكتشاف المرأة أنها خالقة في مستوى الحياة، أن هذا القوام يمثل في تجربة دينية يتعذر الإعراب عنها بألفاظ تجربة الذكور. ولذا، فإننا نفهم سبب انبثاق شعائر نسوية عن الولادة، وإن هذه الشعائر تنتظم أحياناً داخل أسرار حقيقية. ولا تزال مثل هذه الأسرار مستمرة إلى اليوم حتى في (أوربا)[1].

إن أمامنا أشكالاً مختلفة من الجمعيات النسوية، كما هي حال جماعات الرجال، وفيها يزداد قسط السر باطراد. أولا: هناك الاطلاع الشامل الذي يترتب على كل فتاة وعلى كل عروس الرضوخ له وهو ينتهي بمنظمات الجمعيات النسوية السرية. ثم إن لهذه الجمعيات

(1) انظر: ر. ولغرام: جمعيات سرية نسوية (حولية رابطة الشعب؛ 42؛ 1933؛ ص 143 وما بعد).

R. Wolfram: «Weiber Bunde, (Zeitscrift fur Volksunde).

السرية أسرار نجد أمثلة عليها في (أفريقيا) أو في (العصر القديم) إذ تمثلها جمعيات (حوريات باخوس) **Ménades**. ومن المعلوم أن هذه الجمعيات السرية النسوية لم تضمحل وتتلاشى إلا بعد مرور زمن طويل.

(الموت) والاطلاع:

تشغل رمزية الشعائرية الاطلاعية المتمثلة بالتهام وحش للمريد منزلة كبرى في الاطلاع وفي الأساطير البطولية عن (الموت) على حد سواء. والواقع أن لرمزية الرجوع إلى البطن قيمة كونية دوما. فالعالم بأسره هو الذي يعود على نحو رمزي مع عودة المريد إلى (الليل) الكوني، حتى يتاح إمكان خلقه من جديد، أي تجدده. وقد رأينا في الفصل الثاني أن الإنسان يكرر الأسطورة الكونية من أجل أغراض علاجية. فلكي يشفى مريض يجب علينا أن نجعله يولد من جديد، وإن طراز الولادة الأنموذجية هو تكون العالم. ولا بد من حذف تأثير (الزمان) والعودة للاندماج في لحظة الانبثاق التي سبقت (الخلق): وهذا يعني، على المستوى الإنساني، أن من الواجب الرجوع إلى «صفحة بيضاء»، صفحة الوجود البيضاء، إلى البدء المطلق، عندما لم يكن شيء من الأشياء قد دنس ولا فسد.

إن المرور إلى بطن الوحش- أو «الدفن» الرمزي، أو السجن في كوخ الاطلاعي- يعدل التقهقر إلى اللامتميز الأولي في (الليل) الكوني. وإن الخروج من البطن، أو من الكوخ المظلم، أو من «القبر» الاطلاعي، يعدل تكون العالم. الموت الاطلاعي يكرر الرجوع الأنموذجي إلى حال (الاختلاط)، على نحو يجعل من الممكن تكرار تكوّن العالم، وإعداد الولادة الجديدة. وأحياناً يتحقق التقهقر إلى (الاختلاط) بالمعنى

الحرفي: وتلك هي مثلاً حال الأمراض الاطلاعية للمرشحين لبلوغ رتبة الـ (شامان). وقد اعتبرت في أغلب الأحيان جنوناً حقيقيا. ونحن نشاهد في الواقع نشوب أزمة شاملة قد تسبب تمزق الشخصية في بعض الأحيان[1]. وهذا «الاختلاط النفسي» إشارة إلى أن الإنسان العادي كائن «ينحل»، وإن شخصية جديدة توشك أن تولد.

نفهم إذن لماذا توجد صورة اطلاعية مختزلة واحدة- العذاب، والموت، والبعث (ولادة جديدة)- في جميع الأسرار وذلك في شعائر البلوغ وشعائر الانتماء إلى جمعية سرية سواء بسواء؛ نفهم لماذا نستطيع العثور على نفس الـ «سيناريو» وراء التجارب الصميمية المذهلة التي تسبق ظهور الموهبة الصوفية (أمراض الاطلاع لدى المرشحين لدرجة الشامان عند الابتدائيين) فقد جهد إنسان الجمعيات الابتدائية للتغلب على الموت بتحويل الموت إلى طقس انتقال. وبقول آخر، يرى الابتدائيون أن المرء يموت دائما بالنسبة لما ليس بأساسي؛ إنه يموت بالنسبة للحياة العادية بوجه خاص. وبالإيجاز، انتهى الموت بأن أصبح هو الاطلاع الأعظم، بدء وجود روحي جديد. وبتعبير أفضل: الكون، والموت، والولادة الجديدة، كل ذلك يعتبر مراحل ثلاثة من سر واحد، وأن كل الجهد الروحي لدى الإنسان الغابر قد انصبّ على إظهار ضرورة عدم قيام انقطاع بين تلك المراحل. إلا أن التوقف في إحداها محال، وأن الحركة، التجدد، يستمران بلا نهاية. والناس يكررون بدون كلل تكوّن العالم لكي يفوزوا بيقين أنهم يحسنون صنع ما يصنعون: ومثلا: صنع طفل، أو بناء بيت، أو التحلي بموهبة روحية. لذا، فإنهم يلقون دوما القيمة الكونية لشعائر الاطلاع.

---

(1) مرسيا ألياد: الشامانية ص 36 وما بعد.

«الولادة الثانية» والإنجاب الروحي:

إن الـ «سيناريو» الاطلاعي، أي الموت بالنسبة لشرط الوجود العادي، والذي تتبعه ولادة جديدة للعالم المقدس، عالم الآلهة، أنه يلعب كذلك دوراً ضخما في الديانات المتطورة. ومن أمثلته الشهيرة مثال القربان (الهندي) الذي يستهدف التمكين من بلوغ (السماء) بعد الموت، والإقامة مع الآلهة، أو التحلي بصفة الألوهية (ديفاتما Devatma. وبعبارة ثانية، إن المرء يصنع لذاته بالقربان شرط وجود خارق، ويخلق نتيجة يمكن تشبيهها بنتيجة الاطلاع الغابر. ولا يخفى أن على مقدّم الذبيحة أن يفوز بالقداسة من قبل عن طريق الكهان، وهذا التقديس (ديكشا) Dikshâ يتضمن رمزية اطلاع من نوع التوليد؛ وأن التقديس (ديكشا) ليحوّل بالمعنى الصحيح مقدّم الأضحية إلى جنين وييسر له ولادة ثانية.

وتسهب النصوص في تبيان منظومة المشابهات التي تجعل مقدم الأضحية يرجع بفضلها القهقري إلى الرحم[1] ليعود بعدئذ بولادة جديدة[2]. وإليكم مثلاً قول (ايتاريا- براهمانا 1؛ 3 -Aitareya

(1) Regrssus ad Uterum

(2) انظر: سيلفيان ليفي: مذهب القربان عند البراهمانيين (باريس 1898) ص 104 وما بعد. و: هـ. لوميل: البعث من الوضع الجنيني في رمزية الشعائر العريقة (انظر: س. هنتز: الصورة الأسطورية للموت والبعث ونظام العالم. إلخ. ص 107- 130).

Silvain Lévy: la Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmans H. Lommel: Wiedergeburt aus Embryonalen Zustand in der Symbolik des Altindischen Rituals (inc. Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung p. 107- 130).

Brâhmana): «يحول الكهان من يمنحونه تقديسهم (ديكشا) جنينا. إنهم يرشونه بالماء: والماء هو البذار الذكر... إنهم يدخلونه سقيفة خاصة: والسقيفة الخاصة هي رحم من يمنح التقديس (ديشكا)؛ إنهم يولجونه على هذا المنوال في الرحم التي تناسبه. وهم يغطونه بلباس هو بمثابة غشاء الجنين الداخلي ويلفونه بجلد ظبي أسود؛ والغشاء الخارجي للجنين هو، في الحق، فوق غشائه الداخلي... وإن قبضتيه مغلقتان؛ والواقع أن قبضتي الجنين مغلقتان ما بقي في بطن أمه، والطفل إذ يولد فإنه يولد وقبضتاه مغلقتان[1]... وأنه لينضو عنه جلد الظبي عندما يغطس في حوض الاستحمام؛ ولذا فإن الجنين يولد وقد نضا عنه غشاءه الخارجي. وأنه يحتفظ بثيابه عند دخول الحمام، ولذا، يولد الطفل عندما يولد وغشاء الجنين الداخلي فوقه».

المعرفة المقدسة، ومن ثم، الحكمة، تُعتبران كلتاهما ثمرة اطلاع؛ ونحن نستشف دلالة مفيدة عندما نجد رمزية التوليد المتصلة بيقظة الوعي الأقصى، نجدها في (الهند) القديمة وفي (يونان) على حد سواء. لم يك (سقراط) Socrate يشبّه نفسه عبثاً بقابلة: فقد كان يساعد الرجال على الولادة وإنجاب معرفة الذات، كان يولّد «الإنسان الجديد». والرمزية ذاتها توجد في التقاليد (البوذية): كان الراهب يهجر اسم أسرته ويصبح «ابن بوذا» (سكايا- بوتو) Sakya-Putto لأنه «يولد بين القديسين» (اريا) Ariya. لقد كان (كاسابا) Kassapa يتحدث عن نفسه قائلا: «إنني الابن الطبيعي لصاحب (الغبطة)، مولد من فمه، مولود من المذهب (ذاما) Dhamma، مصنوع بالـ (مذهب)... إلخ» (ساموتا نيكايا Samyutta Nikâya 221 ؛2).

---

(1) انظر في موضوع الرمزية الكونية للقبضتين المغلقتين س. هنتر. المرجع المذكور سابقا، ص 96 وفي أمكنة متفرقة أخرى.

هـذه الـولادة الاطلاعيـة كانـت تضـمر المـوت علـى الوجـود اللامقدس، الوجود العادي. وقد استمرت هذه الصورة المختزلة في المذهب (الهندي) استمرارها في المذهب (البوذي). وأن الـ (يوغي) «يموت بالنسبة لهذه الحياة» حتى يولد من جديد لطراز وجود الخلاص. لقد كان (البوذا) يعلّم الطريق وسبل الموت بالنسبة لشرط وجود الإنسان العادي، وجود العبودية والجهل، حتى يولد من جديد للحرية، للغبطة، وللنيرفانا اللاشرطية. وإن مفردات اللغة (الهندية) المعربة عن الولادة الجديدة الاطلاعية تذكِّر أحياناً بالرمزية الغابرة، رمزية «الجسد الجديد» الذي يفوز به المريد عنه الاطلاع. وقد أعلن (البوذا) نفسه ذلك بقوله: «لقد أظهرت لتلاميذي الوسائل التي تمكنهم من أن يخلقوا، وهم يغادرون هذا الجسد (المؤلف من العناصر الأربعة القابلة للفساد)، جسداً آخر من طبيعة روحية (روبين مانومايام) Rupin Manomayam، جسد تام الأطراف، مزود بملكات متعالية (ابيندريام) Abhinindriyam»[1].

لقد اعتنقت «اليهودية الاسكندرانية» و«المسيحية» رمزية الولادة الثانية أو الولادة باعتبارها سبيل الحياة الروحية وأضفتا عليها قيمتيهما. وقد أكثر (فيلون) Philon استخدام صيغة الولادة في حديثه عن الولادة من أجل حياة الفكر العليا (انظر مثلاً إبراهيم 20؛ 99 Abraham). وتكلم (بولس الرسول) عن «الأبناء الروحيين» الذين خلقهم الإيمان. «تيطس Tite، ابني الصريح بحسب الإيمان المشترك» (رسالة بولس الرسول إلى تيطس، الإصحاح الأول، 4). «أطلب إليك لأجل ابني

---

(1) ماجيما نيكايا 2: 17 Majjhima-Nikâya؛ انظر أيضا: مرسيا ألياد: اليوغا. خلود وحرية ص 172 وما بعد.

(انسيمس) الذي ولدته في قيودي...» (رسالة بولس الرسول إلى فليمون، 10).

من النافل أن نسهب في تبيان الفوارق بين «الابن» الذي أنجبه (بولس الرسول) «بحسب الإيمان» وبين «أبناء (بوذا)» أو الذين «ولّدهم» (سقراط)، أو أيضاً بينهم وبين «الأولاد الصغار» في الاطلاع الابتدائي. فالفوارق بديهية. وأن قوة الشعائر هي التي كانت «تقتل» المريد و«تبعثه» في المجتمعات الغابرة؛ كما أن قوة الشعائر هي التي كانت تحوّل (الهندي) إلى جنين عندما يقدم القربان. و(البوذا) كان «ينجب» بـ«فمه»، أي بالاتصال بال (مذهب) (ذامّا). وبفضل المعرفة العليا التي تكشفها الـ (ذامّا) كان التلميذ يولد لحياة جديدة في وسعها أن تقوده إلى عتبة (النيرفانا). أما (سقراط) فإنه كان يزعم أنه لا ينهض إلا بمهنة القابلة: كان يساعد على «خلاص» الإنسان الحقيقي الذي كان يحمله كل امرئ في أعماق كيانه. بيد أن الوضع يختلف في حال (بولس الرسول): إنه كان ينجب «أبناء روحيين» بحسب الإيمان، أي بفضل أسرار تستند إلى (المسيح) ذاته.

إلا أن صيغة الولادة الثانية، وهي صيغة عريقة، تزداد ثروة وغنى بقيم جديدة تبدل في بعض الأحيان مضمون التجربة تبديلاً جذرياً، وذلك بتداولها من ديانة إلى أخرى، ومن «غنوص» أو حكمة إلى «غنوص» أو حكمة أخرى. ويبقى، على الرغم من ذلك، عنصر مشترك، عنصر لا يتغير، وهو أن من الممكن إيراد التعريف الآتي: إن درب الحياة الروحية ينطوي دوما على موت شرط الوجود العادي موتاً تتبعه ولادة جديدة.

المقدس وغير المقدس في العالم الحديث:

لقد ألحقنا على الاطلاع، وعلى شعائر الانتقال، ولكننا ما زلنا أبعد عن أن نستنزف معنى الموضوع. وإن غاية ما نستطيع زعمه هو أننا كدنا نستخلص بعض جوانبه الرئيسية. وعلى الرغم من ذلك، لئن أسهبنا قليلاً في صدد الاطلاع فقد وجب علينا أن نمر مرور الكرام على سلسلة من الأوضاع الاجتماعية- الدينية ذات الأهمية الكبرى في فهم الإنسان الديني: وعلى هذا النحو لم نتكلم عن (الملك السيد)[1]، عن (الشامان)، عن الكاهن، عن المحارب، إلخ. وهذا يعني أن هذا الكتاب الصغير هو بالضرورة موجز وغير تام: إنه ليس سوى مدخل سريع لموضوع وسيع.

موضوع وسيع، ما دام لا يستحق عناية مؤرخ الأديان، والعالم الاثنولوجي، وعالم الاجتماع وحسب، بل عناية المؤرخ وعالم النفس والفيلسوف أيضاً. لقد دفعت معرفة أوضاع الإنسان الديني والنفوذ إلى كونه الروحي، دفعت معرفة الإنسان معرفة عامة إلى الأمام، بوجه الإجمال. أجل إن (التاريخ) قد تجاوز منذ زمن طويل جلّ الأوضاع التي كان الإنسان الديني يضطلع بها في المجتمعات الابتدائية والحضارات الغابرة. ولكن هذه الأوضاع لم تزل بدون أن تخلف آثارا: لقد أسهمت في صنع ما نحن عليه الآن، ولذا فإنها تؤلف جزءاً من تاريخنا الخاص.

لقد قلنا، وكررنا القول مرات، أن الإنسان الديني يضطلع بطراز وجود نوعي في العالم، وفي وسعنا دون أن نعرف هذا الطراز على الرغم من تنوع الأشكال التاريخية- الدينية تنوعاً كبيراً. فمهما كان السياق التاريخي الذي ينغمس الإنسان الديني فيه، فإنه يؤمن على الدوام

---

(1) Souverain.

بأن ثمة واقعاً غامضاً، هو المقدس، الذي يتعالى على هذه الحياة الدنيا، ولكنه يتجلى فيها. ولذا، فإنه يقدسه ويعتبره واقعيا. إنه يؤمن بأن للحياة أصلاً مقدساً. وأن الوجود الإنساني يحقق في الحاضر جميع إمكاناته بقدر اتصاف هذا الوجود بالصفة الدينية، أي: بإسهامه في الواقع. لقد خلقت الآلهة الإنسان و(العالم) وأنجز الأبطال روّاد الحضارات عملية (الخلق)، واحتفظت الأساطير بتاريخ هذه الأعمال الإلهية ونصف-الإلهية. والإنسان يضع نفسه ويحافظ عليها قرب الآلهة، أي في واقع ذي دلالة، حين يعيد تحقيق التاريخ المقدس بتقليد السلوك الإلهي.

ومن اليسير أن نرى كل ما يفضل هذا الطراز من الوجود في العالم عن طراز وجود الإنسان اللاديني. هناك، أولا، الحادث الآتي: الإنسان اللاديني يرفض التعالي، ويرضى بنسبية «الواقع»، بل إنه قد يرتاب في معنى الوجود. وقد عرفت سائر الثقافات الكبرى الماضية، هي أيضاً، أناساً لادينيين، وليس من المحال وجود بعض منهم حتى في المستويات الغابرة من مستويات الثقافة، على الرغم من أن الوثائق لم تطلعنا على ذلك. ولكن الإنسان اللاديني في المجتمعات (الغربية) الحديثة هو الذي ازدهر ازدهاراً تاما. إن الإنسان الحديث اللاديني يضطلع بوضع وجودي جديد: إنه لا يعترف إلا بأنه موضوع ومحمول في (التاريخ) وهو يرفض أي نداء يصدر عن (التعالي). وبعبارة أخرى، إنه لا يرضى بأي أنموذج عن الإنسانية خارج شرط الوجود الإنساني وكما تتجلى في مختلف الأوضاع التاريخية. إن الإنسان يصنع نفسه بنفسه ولا يستطيع أن يصنعها تماما إلا بقدر سلخ صفة القداسة عن نفسه وعن العالم. فالمقدس هو العقبة الأولى التي تقف أمام حريته. وهو لن يغدو ذاته إلا عندما يُحرر ذاته جذرياً من أسر الخرافة والزيف. إنه لن يصبح حراً إلا عندما يقتل آخر إله.

ليس من شأننا أن نناقش هنا هذا الموقف الفلسفي. وحسبنا أن نلاحظ أن الإنسان الحديث اللاديني ينهض، آخر الأمر، بوجود «مأساوي» مفجع وأن اختياره الوجودي لا يخلو من عظمة. ولكن هذا الإنسان اللاديني هو سليل الإنسان الديني، وهو من صنعه شاء أم أبى، وإنما نشأ انطلاقاً من أوضاع اضطلع بها أجداده. وعلى وجه الإجمال، إنه حصيلة عملية سلخ صفة القداسة. إن الإنسان العادي، غير المقدس، هو حصيلة سلخ صفة القداسة عن الوجود الإنساني، كما أن «الطبيعة» حصيلة سلخ صفة القداسة بالتدريج عن (الكون) الذي صنعه (الله). ولكنّ ذلك ينطوي على أن الإنسان اللاديني قد صنع نفسه بمعارضة سلفه، صنعها بالجهد الذي بذله في «تفريغ» ذاته من كل تديّن ومن كل دلالة تعلو- على- الإنساني. إنه يعترف بنفسه بقدر «تخلصه» و«تطهره» من «وساوس» جدوده. وبعبارة أخرى، الإنسان العادي لا يزال يحتفظ، إن أحب وإن كره، ببقايا سلوك الإنسان الديني ولكن بعد تجريدها عن دلالاتها الدينية. وهو مهما صنع، فإنه وريث الإنسان الديني وليس في وسعه أن يمحو ماضيه محوا نهائياً ما دام هو ذاته حصيلة ذاك الماضي. إنه صنع نفسه بسلسلة من أحوال النفي والرفض، ولكن الوقائع التي كفر بها ما زالت تخامره. فقد سلخ القداسة عن العالم الذي كان أجداده يعيشون فيه كيما يسيطر على عالم خاص به، ولكنه اضطر في سبيل بلوغ أربه إلى اعتناق الموقف المقابل لسلوك أسلافه وهو ما برح يشعر بذاك السلوك على الدوام، في شكل أو في شكل آخر، وهذا السلوك متأهب للعودة من جديد في أعماق ذاته.

لقد ذكرنا أن الإنسان اللاديني هو في صورته المحضة ظاهرة نادرة على الأرجح، حتى في المجتمعات التي سلخت عنها صفة القداسة أكثر ما سلخت. وإن جلّ الذين «لا دين لهم» ما زالوا يسلكون سلوكا

دينياً على غير وعي منهم. ولا يتناول الأمر كتلة «الوساوس» أو «المحرمات» التي تطالعنا لدى الإنسان الحديث وحسب، وهذه الوساوس والمحرمات كلها ذات بنية سحرية- دينية، وأصل سحري- ديني. بل إن الإنسان الحديث الذي يعي ذاته ويزعم أنه حيادي من الناحية الدينية، لا يزال يتصرف بأسطورية كاملة مموّهة وهو يملك شعائريات منحطة كثيرة. إن البهجة التي تصحب (السنة الجديدة) أو الإقامة في بيت جديد لها بنية علمانية، وهي كما ألمعنا بنية شعائرية التجدد. ونحن نشاهد الظاهرة ذاتها بمناسبة الأعياد والأفراح التي تواكب الزواج أو ولادة طفل أو نوال وظيفة جديدة أو شهرة اجتماعية، إلخ.

وربما وجب تدبيج كتاب كامل حول أساطير الإنسان الحديث، والأسطوريات المموّهة الكامنة في المشاهد التي يحبها أو الكتب التي يؤثر قراءتها. إن السينما، وهي «مصنع الأحلام»، تستأنف، وتستخدم، صيغا أسطورية لا حصر لها: الصراع بين (البطل) و(الوحش)، المعارك والمحن الاطلاعية، الأشكال والصور الأنموذجية («فتاة الشاشة»، «البطل»، المشاهد الفروسية، «الجحيم» إلخ). حتى القراءة ذاتها فإنها تنطوي على وظيفة أسطورية: إنها لا تحل فقط محل رواية الأساطير في المجتمعات الغابرة محل الأدب الشفهي الذي لا يزال حياً في المجتمعات الريفية في (أوروبا)، ولكنها تمنح الإنسان الحديث، بوجه خاص، فرصة «الخروج من الزمان» خروجا، يشبه ما تحققه الأساطير. وسواء أكانت القراءة لـ «قتل» الوقت برواية «بوليسية» أم للنفاذ إلى كون زمني غريب تمثله أية قصة من القصص، فإنها تنقل الإنسان الحديث خارج ديمومته الشخصية وتدمجه في إيقاعات أخرى، تجعله يحيا في «تاريخ» آخر.

إن الأكثرية العظمى ممن «لا دين لهم» لما تتحرر بالمعنى الصحيح من أسباب السلوك الديني ولا من مذاهب اللاهوت والأسطوريات. إنهم يغرقون أحياناً في لجة سحرية- دينية، ولكنها لجة منحطة حتى درجة المسخ[1] ولذا، بات من العسير استشفافها. لقد آلت عملية سلخ صفة القداسة عن الوجود الإنساني، أكثر من مرة، إلى أشكال هجينة من السحر المنحط والتدين اللفظي. ونحن لا نعني «الديانات الصغيرة» التي لا تحصى، والتي تحفل بها جميع المدن الحديثة، ولا نعني الكنائس والشيع والمدارس شبه- الغامضة، مدارس الروحانيين- الجدد أو الباطنيين المزعومين، لأن هذه الظاهرات كلها لا تزال تدور في فلك التدين، حتى عندما يتناول الأمر دائماً تقريباً أوجهاً منحرفة من تشكل زائف. ونحن كذلك لا نلمح إلى مختلف الحركات السياسية وحركات التنبؤ الاجتماعي ذات البنية الأسطورية والتعصب الديني، ومن السهل الكشف عنها وتباينها.

ويكفي إذا شئنا ضرب مثل واحد أن نذكر البنية الأسطورية للشيوعية ومعناها الأخروي: لقد استعاد (ماركس) Marx إحدى الأساطير الأخروية الكبرى المعروفة في عالم (آسية- البحر الأبيض المتوسط)[2] ووسّعها وهي: دور (العادل) في الفداء («المصطفى»، «المسيح»، «البريء»، «حامل الرسالة»؛ وفي أيامنا «الكادحون» «البروليتاريا»)، وإن من شأن آلامه أن تغير الوضع الأنتولوجي للعالم. والحق أن المجتمع اللاطبقي الذي بشَّر به (ماركس) وزوال التوتر التاريخي الناجم عنه، يمتحن أصلهما السابق بصورة دقيقة من أسطورة

Caricature. (1)

Asiano- Méditerranéen. (2)

(العصر الذهبي) التي تميز بدء (التاريخ) ونهايته حسبما ترويه تقاليد كثيرة. وقد أغنى (ماركس) هذه الأسطورة المبجلة بعقائدية مهدية (يهودية- مسيحية) كاملة: فمن جهة أولى دور النبوة ووظيفة الخلاص التي ينيطها بالـ (بروليتاريا)؛ ومن جهة أخرى، الصراع الأخير بين (الخير) و(الشر)، ويمكننا أن نقرّ به بدون عناء من صراع (المسيح) و(الدجال) في «رؤيا يوحنا اللاهوتي» ويتبعه انتصار (الأول) انتصاراً حاسماً. بل عن من النافع أن نفطن إلى أن (ماركس) يستغل الأمل الأخروي (اليهودي- المسيحي)، الأمل بانتهاء (التاريخ) نهاية مطلقة؛ وهو ينفصل في هذه النقطة عن سائر فلسفات التاريخ (ومثلاً: كروتشه Croce، وأورتاخاي كاسه Ortega Gasset) التي ترى أن توتر (التاريخ) يلازم شرط الوجود الإنساني ولا يمكن البتة أن يزول زوالاً تاماً.

بيد أننا لا نجد أحوال السلوك الديني المموّهة أو المنحطة في «الديانات الصغيرة» أو في الصوفيات السياسية وحسب: إننا نستشفها كذلك في حركات تسمي نفسها تسمية صريحة باسم علمانية، بل مضادة للدين[1]. وعلى هذا النحو، نلفى في مذهب العري أو في الحركات القائلة بالحرية الجنسية المطلقة، وهي عقائديات يمكن أن نستشف عبرها بقايا «الحنين إلى الفردوس»، ونحن نلفى فيها رغبة العودة للاندماج في حال الحياة في جنة (عدن) من قبل أن تحدث الزلة، وعندما لم تكن الخطيئة ولم يكن ثمة انفصام بين غبطة الجسد وبين الضمير.

ومن الدافع أن نلاحظ أيضاً مدى استمرار الـ «سيناريو» الإطلاعي في طائفة من حركات وفعال الإنسان اللاديني في وقتنا الحاضر. ونحن

---

(1) Anti- Religieux.

ندع جانباً، بالطبع، الأوضاع التي يستمر فيها نمط معين من أنماط الإطلاع على نحو منحط؛ ومثلاً: الحرب، وبالدرجة الأولى المعارك الفردية (ولا سيما لدى الطيارين)، وهي معارك تتضمن «اختبارات» تماثل الاختبارات التي كانت تتم في أحوال الإطلاع العسكري التقليدية، وحتى لو لم يفطن المقاتلون، في وقتنا الحاضر، إلى دلالتها العميقة ويكادون لا يفيدون من مداها الإطلاعي. ولكن «التقنيات» النوعية الحديثة، ومثلاً التحليل النفسي، فإنها هي ذاتها لا تزال تحتفظ بالنسج الإطلاعي. فعلى المرء الذي يخضع للتحليل أن ينحدر إلى أعماق ذاته، أن يجعل ماضيه يحيا من جديد، أن يجابه جراحه مجدداً، وهذه العملية الخطيرة تشبه، من الناحية الشكلية، هبوط المريدين عن الإطلاع إلى ما بين يرقانات (الجحيم) ومشاهدتهم الصراع بين «الوحوش». ومثلما يترتب على المطلع أن يخرج منتصراً من جميع محنه واختباراته، «موت»، و«بعث»، كيما يبلغ وجوداً متحلياً بالمسؤولية التامة ومفتوحاً على القيم الروحية، كذلك يجب على من يخضع للتحليل النفسي في أيامنا أن يجابه «لاشعوره» الخاص، وفيه اصطراع يرقانات ووحوش، حتى يجد الصحة والتكامل النفسي وعالم القيم الثقافية.

غير إن الاطلاع وثيق الصلة بطراز الوجود الإنساني، وهذا الاتصال الوثيق يبلغ درجة من القوة تجعل حركات الإنسان الحديث وأعماله تكرر باستمرار (سيناريو) الإطلاع. إن «الكفاح من أجل الحياة»، و«الإمتحانات» و«العصاب» التي تعترض سبيل موهبة أو سلك تكرر في أحوال كثيرة نوعاً من الاختبارات الإطلاعية: فالشاب «يجرب» ذاته ويعرف إمكاناته ويعي قواه وينتهي بأن يصبح ذاته، ويصبح راشداً خلاّقاً من الناحية الروحية (الروحية كما يفهمها العالم الحديث بالطبع)، كل ذلك يتحقق بنتيجة «الضربات» التي يلقاها، و«العذاب» و«الآلام»

المعنوية، بل وحتى الآلام الجسدية التي يتحملها. فكل وجود إنساني يتألف من سلسلة اختبارات، يتألف من تجربة متكررة، تجربة «موت» و«بعث». وعلى هذا، فإن الوجود في الأفق الديني يستند إلى الإطلاع. ويكاد من الجائز القول إن الوجود الإنساني هو ذاته إطلاع بقدر ما ينجز ذاته.

وبقول موجز: إن جلّ من «لا دين لهم» ما فتئوا يشاركون في دين- زائف وفي إسطوريات منحطة. ولا شيء في ذلك يثير الدهشة ما دام الإنسان العادي، الإنسان غير المقدس، هو سليل الإنسان الديني، ولا يستطيع أن يمحو تاريخه الخاص، أي سلوك أجداده الديني، وهم الذين صنعوا منه ما هو عليه اليوم، ولا سيما وأن جانباً كبيراً من وجوده إنما يغتذي بدفعات ترده من أعماق كيانه، من هذه المنطقة المسماة باللاشعور. إن الإنسان العقلي المحض تجريد، وهو لا يوجد في الواقع أبداً. وكل كائن بشري مؤلف بآن واحد من فاعليته الواعية ومن تجاربه الشخصية. ومن المعلوم أن فحوى اللاشعور وبنيته تنام عن مشابهات مذهلة مع الصور والأشكال الأسطورية. ونحن لا نعني بذلك أن الأسطوريات «نتاج» اللاشعور، لأن طراز وجود الأسطورة هو بوجه الدقة أن تكشف ذاتها من حيث هي أسطورة، من حيث أنها تعلن أن شيئاً ما قد تجلى على نحو أنموذجي. إن الأسطورة «نتاج» اللاشعور مثلما نقول إن (مدام بوفاري) Mme Bovary هي «نتاج» زنا.

وعلى الرغم من ذلك، فإن فحاوى اللاشعور وبنياته هي حصيلة أوضاع وجودية عريقة، ولا سيما الأوضاع الحرجة، ولذا فإن اللاشعور ينطوي على إحساس ديني مسبق. وأن كل أزمة وجودية تطرح من جديد واقع (العالم) وحضور الإنسان فيه. والأزمة الوجودية، إجمالاً، أزمة «دينية» ما دام الكائن يختلط في مستويات الثقافة الغابرة بالمقدس. وأن

تجربة المقدس، كما رأينا، هي سند (العالم)، حتى أن الدين المتسم بالصفة الابتدائية الأعظم إنما هو، بالدرجة الأولى، أنتولوجيا. وبتعبير آخر، أن اللاشعور لا يمكن أن يشبه الأكوان الدينية المختلفة بقدر انبثاقه عن تجارب وجودية لا تحصى. وتفسير ذلك أن الدين هو الحل الأنموذجي لكل أزمة وجودية، لا لأنه يقبل التكرار غير المحدد وحسب، بل لأن أصله أيضاً يعتبر أصلاً متعالياً، ومن ثم، ذا قيمة من حيث أنه كشف صادر عن عالم آخر، عالم يعلو- على- الإنساني. إن الحل الديني لا يحل الأزمة وحسب، بل إنه يجعل الوجود في الوقت ذاته «مفتوحاً» على قيم لم تبق جائزة ولا خاصة، وبذلك يتيح للإنسان تجاوز الأوضاع الشخصية، ويتيح له آخر الأمر أن يبلغ عالم الفكر.

إن غرضنا هنا لا يتناول شرح جميع النتائج الناجمة عن هذا التكافل بين فحوى اللاشعور وبنياته من جهة، وبين قيم الدين من جهة أخرى. وقد وجب علينا اعتماد التلميح لإظهار أن الإنسان اللاديني ذاته ما برح يشارك في أعماق كيانه بسلوكٍ ديني المنزع. غير أن «أسطوريات» الإنسان الحديث الخاصة به، وأحلامه وخواطره ونزواته، إلخ لا تستطيع أن ترقى إلى، مستوى النظام الأنتولوجي الماثل في الأساطير، وذلك لأن الإنسان الشامل[1] لا يعيشها وهي لا تحول وضعاً خاصاً إلى وضع أنموذجي. وكذلك، فإن قلق الإنسان الحديث وتجارب أحلامه أو تخيله، بالرغم من أنها دينية بالاعتبار الشكلي، فإنها لا تتكامل مثل تكاملها لدى الإنسان الديني في نظرية عن العالم ولا تؤلف سلوكاً متماسكاً. وإليكم فصلاً يساعدنا على إدراك فوارق صنفي هذه التجارب أفضل إدراك. إن فاعلية الإنسان الحديث اللاشعورية لا تزال تمده برموز

L'homme Total. (1)

لا تحصى، ولكل رمز منها رسالة يحملها، وعمل ينبغي أن ينجزه حتى يكفل التوازن النفسي أو يعيده إذا ما اختل سيرته الأولى. وقد رأينا أن الرمز لا يكتفي بأن يجعل (العالم) «مفتوحاً» وحسب، بل إنه يساعد الإنسان الديني أيضاً على بلوغ الكلي. فبفضل الرموز يخرج الإنسان من وضعه الخاص و«ينفتح» نحو العام والكلي. إن الرموز توقظ التجربة الفردية وتحولها إلى فعل روحي، إلى إدراك ميتافيزيائي للـ (عالم). وفي وسع إنسان المجتمعات قبل- الحديثة أن يبلغ أسمى المراتب الروحية إزاء شجرة ما، وهي رمز (شجرة العالم)، وصورة (الحياة) الكونية: ذلك أنه ينجح في أن يعيش الكلي عندما يفهم الرمز. وأن رؤية (العالم) رؤية دينية والعقائدية التي تعرب عنها هما اللتان تتيحان له جعل هذه التجربة الفردية تجربة مثمرة، تتيحان «انفتاحه» على الكلي. وأن صورة (الشجرة) ما تزال جد مألوفة في الأكوان التي يتخيلها الإنسان اللاديني الحديث: إنها تؤلف لغز حياته العميق، لغز «الدراسة» التي تجري في لاشعوره والتي ترتبط بها جملة حياته النفسية، ومن ثم، يرتبط بها وجوده الخاص. ولكننا لا نستطيع القول بأن رمز (الشجرة) يؤدي وظيفته حقاً إذا لم يوقظ الشعور الشامل لدى الإنسان ولم يجعله «مفتوحاً» على الكلي. إنه لا «ينقذ» الإنسان من وضعه الفردي إلا على نحو جزئي، إذ يساعده، مثلاً، على رأب أزمة أعماق، فيعيد له التوازن النفسي الذي أصابه خلل عابر، ولكنه لا يرقى به إلى الروحية، ولا ينجح في أن يكشف له عن بنية من بنيات الواقع.

وهذا المثل يكفي، على ما يبدو لنا، لإظهار معنى أن الإنسان اللاديني في المجتمعات الحديثة ما يزال يغتذي بفاعلية لاشعوره ويمتح منها العون بدون أن يبلغ بها، على الرغم من ذلك، تجربة العالم الديني ورؤيته بالمعنى الصحيح. فاللاشعور يقدم له حلولاً لصعاب وجوده

الخاص، وهو بهذا المعنى ينهض بدور الدين، لأن الدين يضطلع بتكامل تجربة من التجارب من قبل أن يجعلها تبدع القيم. ويكاد في وسعنا أن نقول، بنحو من الاعتبار، أن الدين والأسطورية أصبحا «سريين» يكتنفهما ظلام اللاشعور لدى المحدثين الذين يعلنون أنهم لادينيون- وهذا يعني أيضاً أن إمكانات تكامل تجربة دينية بالحياة تجثم، لدى أمثال هؤلاء الأشخاص، في أعمق أعماقهم. ومن الجائز كذلك أن نقول إن اللا- دين[1] يعدل، في منظور (يهودي- مسيحي)، «زلة» جديدة يقترفها الإنسان: فقد فقدَ الإنسان اللاديني صفة أن يحيا الدين بوعي، ومن ثم، أن يفهمه وينهض به، ولكنه ما زال يحتفظ بذكراه في أعمق أعماق كيانه، كما أن جده (آدم)، الإنسان الأولي، وقد كان أعمى روحياً، قد احتفظ بعد «الزلة» الأولى بقدر من الذكاء يتيح له أن يعثر من جديد على آثار (الله) ظاهرة في (العالم). وقد سقط التدين، في أثر «الزلة» الأولى إلى مستوى الشعور الممزق، وسقط بعد الزلة الثانية إلى مستوى أدنى أيضاً، إلى أعماق اللاشعور: إلى «النسيان». هنا تقف نظرة مؤرخ الأديان. وهنا أيضاً تبدأ المشكلة الخاصة بالفيلسوف، وبعالم النفس، بل برجل اللاهوت.

(1) La Non- Religion.

فهرس المحتويات

المقدس والعادي

وجد العلم الحديث نفسه على خصام مع الدين، وذلك حين غزا العلم ميادين كـان الدين يحسب أنه وحده قادر، لفقدان المعرفة العلمية، على النهوض بشؤونها وبتأويلها. والأمر المهم في هذه الخصومة بين الدين والعلم الحديث يرجع إلى أن القوانين التي وصل إليها العلم لم تبق مجرد نتائج في نطاق المعرفة المتطورة، وإنما اتخذت مبادئ يود فريق من الناس، هم أنصار النزعة العلمية الموسّعة، اتخاذها ينبوع سلوكهم وموئل خلاصهم. ومن الثابت أن عدم توافق العلم والدين، أو استقلالهما الذاتي، ما برحا يخضعان في أغلب الأحيان لإعادة النظر

ولكن العاطفة الدينية ما برحت ذات قوة حقيقية يلجأ إليها السياسيون أنفسهم في أحوال الأزمات كالفتن والحروب لاستعادة ثقة الجماهير أو لاستنهاض هممها ولو بدت أحياناً في شكل مشتق هو شكل وثنية جديدة أو في شكل تطلعات مصعّدة تأخذ على الديانات التقليدية عدم اتفاق بعضها مع بعض اتفاقاً تاماً.

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٢٥٧ ـ ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥

Email: kansopress@yahoo.com

توزيع دار الفارابي

tarana